مجلة

المسلم المعاصر



العدد ٣١

رجب
شعبان
رمضان
١٤٠٢ هـ

في هذا العدد :

- نموذج المودودي للبعث الاسلامي
- إسلامية المعرفة
- حساب مع الجامعيين
- جوانب التربية العقلية والعلمية في الاسلام
- المسلمون والثورة الادارية
- القيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات
- إتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين
- الاجراءات الطبية الحديثة في ضوء الاسلام

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
في ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣١
رجب ١٤٠٢ هـ — مايو ١٩٨٢ م
شعبان — يونيو
رمضان: — يوليو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول:
الدكتور جمال الدين عطية

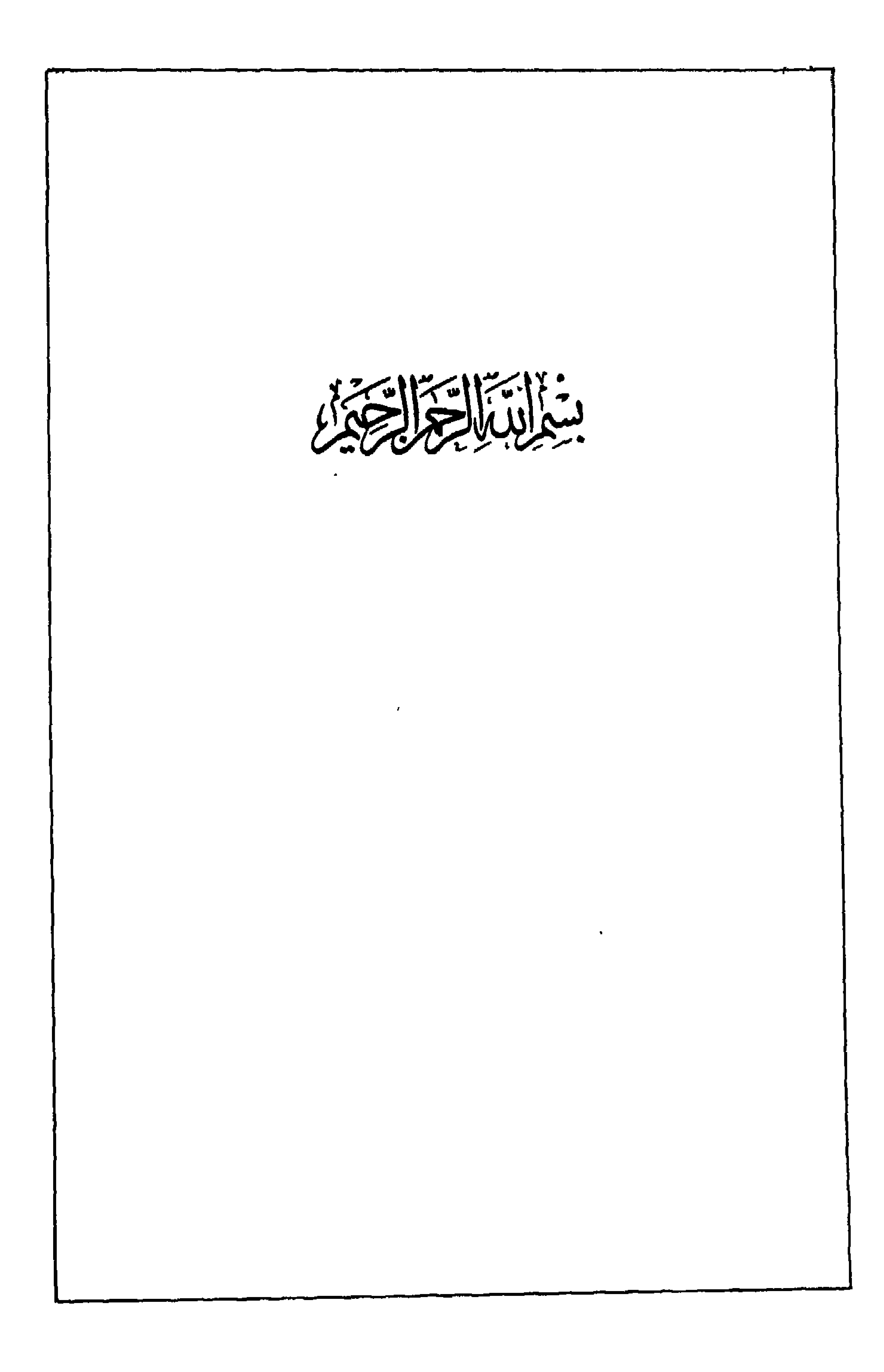
مراسلات التحرير:
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

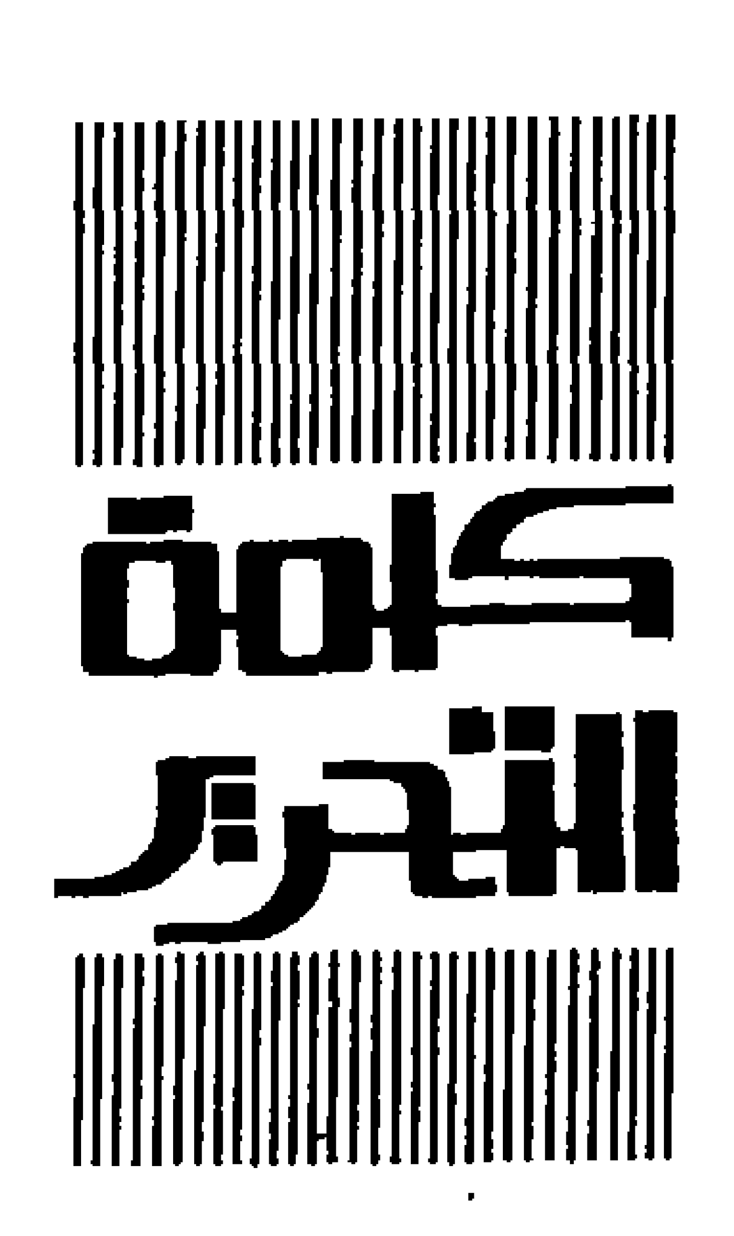
مراسلات التوزيع والاشتراكات:
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص.ب: ٢٨٥٧، الصفاة - الكويت
تلفون: ٤١٤٢٢٠ - برقيا: دار بحوث

ثمن العدد في

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد


بسم الله الرحمن الرحيم



وكلٌّ يدّعي وصلاً بليلى
وليلى لا تقرّ لهم بذاكا

تعج الساحة الاسلامية بأعداد هائلة من الادعياء الذين يحملون اسم الاسلام ويستخدمون شعاراته لمنافع شخصية بحته لا تمت الى الاسلام من قريب أو بعيد...

ويزداد عدد هؤلاء الادعياء يوما بعد يوم... ولا ينتسب هؤلاء الادعياء الى فئة الافراد فقط وانما كذلك الى فئة الجماعات بل والدول والحكومات...

وبعض هؤلاء الادعياء غير مسلمين أصلا، وبعضهم حديثو عهد بالاسلام، وبعضهم ممن ورث اسم الاسلام فيما ورث ولم يكن يربطه به غير واقعة الولادة من أبوين مسلمين حتى اكتشف مؤخرا ان بالامكان استثمار هذا الشعار...

بل وبعضهم ممن عمل مخلصا للاسلام ردحا من الزمان قدم خلاله القليل أو الكثير من التضحيات ثم سولت له نفسه أن قد آن أوان المغانم وكفاه ما تحمل من مغارم...

ومنذ قوى المد الاسلامي في أعقاب هزيمة ٦٧ وخصوصا منذ زادت فوائض النفط في أعقاب حرب ٧٣، وأخيرا منذ ثورة ايران وأحداث الحرم المكي وتحرك الجماعات الاسلامية في سوريا ومصر، أصبح استغلال مشاعر المسلمين هدفا سياسيا واقتصاديا للقوى العالمية والحكومات الاسلامية فضلا عن الجماعات والشركات والافراد...

وأخذ هذا الاستغلال صورا شتى فنشأت جمعيات ونواد واتحادات وصحف ومجلات ودور نشر ووسائل سمعية وبصرية، وأقيمت مؤتمرات ومهرجانات وندوات ولقاءات، وأسست مدارس وجامعات ومجامع ومؤسسات علمية، وقامت شركات استثمار وتأمين وبنوك... بل قامت أحزاب وحكومات وثورات... والقائمة لا تنتهي بل تتزايد يوما بعد يوم... ويزداد معها اختلاط الطيب بالخبيث حتى تنادى الناس بوضع معايير تنضبط بها الامور وتقاس بها مدى «اسلامية» كل من هذه النشاطات...

وكان بعض هؤلاء الادعياء من الذكاء بحيث تصدر هذه الدعوة الى وضع المعايير حتى يكون في مقاعد القضاة لئلا ينكشف أمره مع عموم الناس...

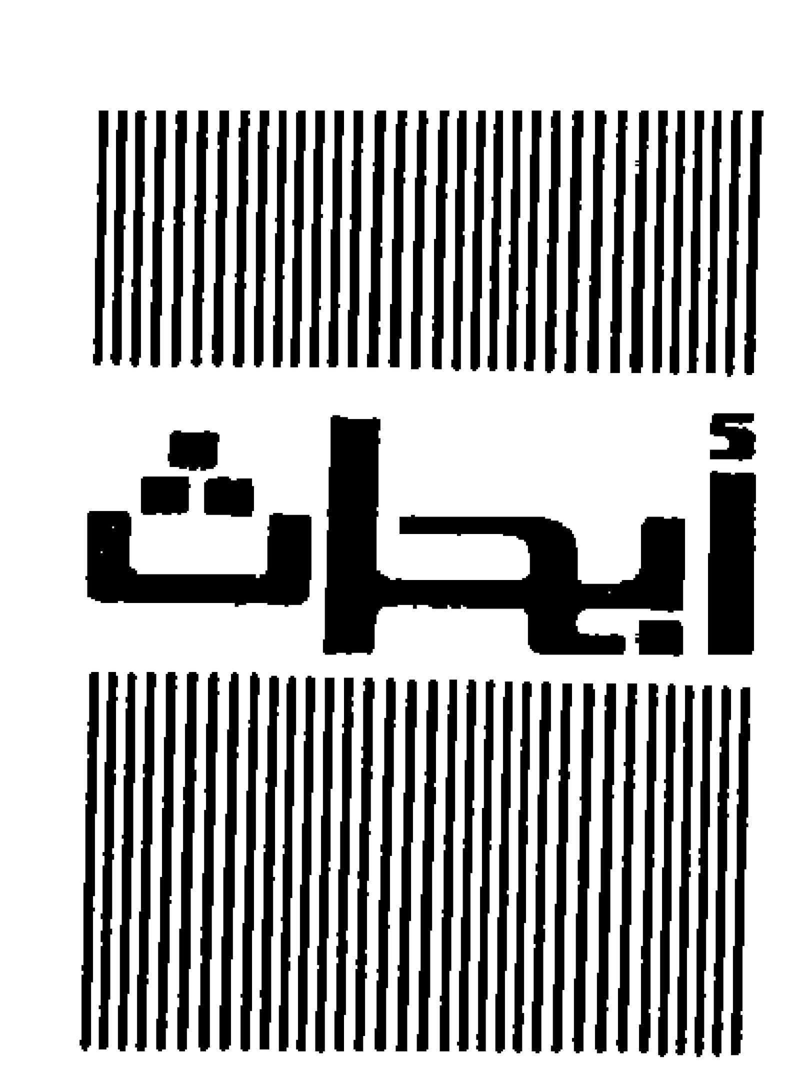
وهكذا ازداد الاختلاط لا على عامة الناس فحسب بل حتى على بعض الخبراء والمتخصصين الذين آثروا النظرة الواقعية الى الامور على التمسك بالمباديء والمثاليات...
وهنا — في الحقيقة — تكمن المشكلة، واذا عرفت المشكلة سهل العلاج...
ماذا تريد هذه النشاطات؟
هل تستهدف مرضاة الله أم رضاء الناس؟

ان كانت الاولى، فلا يجتمع الايمان بالله وابتغاء مرضاته مع تصور أن تنطلي عليه — سبحانه — الحيل والشعارات، وهو العليم الخبير الذي لا ينظر الى الصور والاجسام وانما الى النيات والاعمال...

وان كانت الثانية، فقد ارتضى هؤلاء المرائين مقدما — بحملهم شعار الاسلام — الاحتكام اليه... فهذه جولة كسبها الاسلام... وبقيت الجولة الثانية التي تتمثل في تمييز الخبيث من الطيب وفقا لمعايير الاسلام الموضوعية دون نظر أو اعتبار لشخص أو هوية صاحب النشاط... وتوضيح هذه المعايير والضوابط هو مسئولية العلماء التي لا يصح أن يصرفهم عن القيام بها ترغيب أو ترهيب...

أما غير العلماء — من عامة المسلمين — فنصيحتنا لهم ألا يغتروا بالمظاهر والشعارات وألا يتبعوا علماء السوء، وأن يقدموا الشك — لا حسن الظن — ويتحروا الحقيقة قبل أن يعطوا ثقتهم، فنحن في زمن قل فيه المخلصون وغلب عليه الادعياء المراءون.

د. جمال الدين عطية



نموذج المودودي للبعث الاسلامي

د. خورشيد احمد

• أحد قادة الجماعة الاسلامية ــ مدير معهد التخطيط في اسلام آباد حالياً. وزير التخطيط السابق لباكستان، والمدير السابق للمؤسسة الاسلامية في ليستر بانجلترا.

قدمنا في العدد السابق نموذج بديع الزمان النورسي للنهضة الاسلامية، ونوالي تقديم نماذج البعث الاسلامي تباعاً، وفي هذا العدد يقدم لنا أحد أبناء الجماعة الاسلامية الأوائل نموذج المودودي للبعث الاسلامي. وقد ترجم المقال عن لغته الأصلية الى العربية. التحرير

يستخدم القرآن تشبيهاً لإظهار كيفية قيام الحركة الاسلامية وكيفية انتشارها. «**ألم تر كيف ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء. تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها ويضرب الله الأمثال للناس لعلهم يتذكرون**». (إبراهيم ١٤ : ٢٤ــ ٢٥).

وعندما ابتدأ النبي عليه السلام الحركة الاسلامية في مكة، كانت مثل بذرة منفردة في أرض غير خصبة. ولكن القوة الكامنة للحقيقة تغلبت على العقبات، وأصبح الزرع شجرة عالية تلقى ظلالها على الأرض بأكملها.

وفي التاريخ الحديث، قامت الحركة الاسلامية، مثل الجماعة الاسلامية، على أسس بشرية واقتصادية محدودة للغاية. ولكن تأثير ونفوذ تلك الحركات قد أصبح ظاهراً ليس فقط في البلدان التي ظهرت بها، بل في العالم أجمع.

لقد تم تأسيس الجماعة الاسلامية بواسطة مولانا المودودي، وأصبحت بمثابة نموذج لكثير من العاملين في المجال الاسلامي في جميع أنحاء العالم. وإن مؤسسها، مولانا المودودي

هو ذاته لا يعتبر مجرد فرد، بل إنه يعتبر بمثابة مؤسسة إجتماعية. وإن التساؤل عن ماهية خصائص نموذجه، وكيف ترجم مولانا المودودي هذا النموذج الى حقيقة واقعة ليستدعي منا بحثاً جدياً.

إن المودودي لا ينتمي الى مذهب مؤسسي النماذج النظرية. فهو لم يكون نموذجاً حسابياً لماضي وحاضر الاسلام. وهو ليس بواضع نظريات بحت يتمثل شاغله الشاغل في وضع الأفكار التجريدية ومحاكاة العوامل الطبيعية بالمواقف التجريبية. إننا لا نستخدم تعبير النموذج، بنفس المفهوم الذي يستخدم به في الأدب بالنسبة للنماذج النظرية والرياضية! ولكننا نستخدمه لنقل فكرة التكوين النظامي للأفكار والمفاهيم وعلاقاتها التي توضح طبيعة وميثودولوجية البحث الاسلامي. إن المودودي يعتبر مفكراً نظامياً، شديد التدقيق في إتجاهه وصارماً في صيغه. ويعد منطقه خلوا من العيوب ومناقشاته مقنعة. ولذلك فإنه لن يكون من الصعب كثيراً أن نترجم صيغه في رموز رياضية إذا أردنا ذلك. ولكن ذلك ليس غرضنا. إن جهدنا يهدف الى تقديم فرضيته الأساسية بالنسبة للبحث الاسلامي وإعادة البناء بأقصى ما نستطيع من الوضوح والموضوعية. ونحن لا نهدف الى تلخيص جميع الأوجه الرئيسية لفكر المودودي.

إننا نحاول فقط أن ندرس واحداً من بين الموضوعات الرئيسية العديدة التي كتب عنها. ولكن نظراً لأن فكرة البحث الإسلامي تعد بمثابة موضوع محوري في فكره، فإننا نأمل أن ذلك سوف يمكننا من وضع أيدينا على بعض الأفكار الرئيسية للمودودي، وأهم من ذلك، أن نعاون القارىء في أن يحس بأسلوب فكره وميثودولوجية نظامه.

إن المودودي يعد إنساناً مثالياً عملياً. فهو يتصدى لمشكلة معقدة بدرجة عالية من الواقعية. وهو يحلل عناصرها المختلفة ويفحص علاقاتها المتبادلة. ويستخدم أدوات كل من التفكير الاستنتاجي والإستقرائي. ويعتبر كلا من القرآن والسنة بديهيات نظامه. ولكنه لا يقصر نفسه على مجرد إشتقاق أفكاره ومناقشاته من تلك المصادر، بل إنه أيضاً يعتمد على تجارب البشرية، في تطوير نظامه. وعلى الرغم من مرونته، فإنه لا يبدي أبداً أي إستعداد للتنازل عندما يصل الأمر للمعايير والقيم الغريبة على الإطار القرآني. وفي إطار نظامه، ثمة مجال واسع للتجربة ولتكوين إستراتيجيات بديلة. ويختلف إتجاهه كثيراً عن إتجاه الكتاب التعليميين الصارمين. فهو يتخذ موقفاً ديناميكياً، وتعد إستجابته إستجابة ديناميكية. وفي إطار محاولتنا لفهم نموذجه للبحث الاسلامي، فإنه من المهم أن نضع النقاط التالية أمام نظرنا:

١ — لقد جاء المسلمون الى جنوب آسيا بصفتهم حكاماً في القرن الثامن. وقد حكموا الهند حوالي ألف عام حتى عام ١٨٠٠م عندما أخذ البريطانيون السلطة منهم. وفي ١٩٤٧، مع تقسيم الهند البريطانية، حصلت باكستان على استقلالها باعتبارها خليفة للحكم الاسلامي في الهند. ولقد ابتدأ المودودي عمله في فترة ما قبل الاستقلال في الثلاثينات.

وهكذا بالنظر عمودياً في الأفق الزمني، نجد أن الحقائق الموضوعية، التي تكون مفهوم عملية الحركة الاسلامية في فترات ما قبل وما

بعد الاستقلال لم تكن متماثلة. وبنفس الأسلوب، إذا نظرنا أفقياً، فإن المفهوم الأيديولوجي قد اختلف من الناحية المادية في باكستان بأغلبيته المسلمة، عن الهند حيث بقي المسلمون أقلية مضطهدة. وبالرغم من أن أفكار المودودي بالنسبة لطبيعة وإجراءات البعث الاسلامي تعد ملائمة عالمياً، فإنه قد عالج أيضاً مسائل تتعلق بالاستراتيجية والتكتيكات التي يتم تكييفها في مواقف معينة. ومن خلال تجاربه وبصيرته كان هناك أيضاً بعض التطور في فكره. وبتلك الكيفية يجب أن ندرس ونحلل نوعية المعلومات التي بين أيدينا لنميز بين ماهو أساسي وما هو عارض في هذا النموذج.

٢ ــ إن المودودي يعد واضع نظريات وقائد حركة مشتغلة بعملية البعث الإسلامي. ونستطيع أن ندرس ونحلل كتابات المودودي حتى يتسنى لنا تحديد العناصر الرئيسية لنموذجه. ومن الممكن أن يكون هناك إتجاه آخر، وهو أن نلاحظ بدقة ما قام به هو وحركته لتحقيق التغيير المرغوب واستنتاج الخطوط الأساسية للنظام من هذه التجربة. وبالرغم من وجود مسافة ــ دائماً ــ بين النظرية البحتة والممارسة الواقعية، الا أن أشكال النماذج المشتقة عن هذين الاتجاهين لن تكون متباينة كثيراً. فهذان الاتجاهان يكمل أحدهما الآخر وليسا متعارضين، وليس كل منهما مقصوراً على نفسه.

وفي دراستنا سوف تعتمد على كلا الإثنين.

أ ــ بعض المفاهيم الرئيسية التي شرحها المودودي:

أولا: نود أن نقدم باختصار بعض المفاهيم الرئيسية وثيقة الصلة بنظامه.

١ ــ الاسلام: ماهو مفهومه بالنسبة للإسلام؟ لقد تحدث في ذلك الموضوع بالتفصيل(٢). وهو يقول أن الإسلام يعني الخضوع التام لإرادة الله. إن الاسلام يعتبر نظام يقوم على المعتقدات، ولكنه ليس مجرد مجموعة من العقائد. إن العقائد الإسلامية تعد أساساً لنظام الحياة، وهي أساس علاقة الإنسان مع الله ومع خلائقه ومع غيره من البشر ومن مؤسسات المجتمع. إن العقيدة تعد مثل البذرة التي تطرح شجرة، فهي أسلوب شامل للحياة. والاسلام عنده يعني عقيدة، وديناً، وأسلوباً شاملاً للحياة ودواءً ورسالة وحركة من أجل تأسيس النظام الإجتماعي الإسلامي. وهو ليس مجرد طقوس وشعائر، بل أسلوب شامل للحياة وبرنامج للعمل. وحالما يدين الانسان بالايمان بالله ويقبل سلطانه، فإنه يصبح عضواً في مجتمع المؤمنين، الذي يعد حركة أيديولوجية تعمل من أجل إقامة الدين.

وهو يؤكد أن القرآن ــ هو كتاب للهداية ــ يوجه هذه الهداية الى الحركة الاسلامية في التاريخ. وأن النبي صلى الله عليه وسلم هو قائد تلك الحركة، أوحى إليه بالقرآن لهداية خطوات تلك الحركة في مسيرتها نحو قدرها. وانه بمقتضى فهم تلك العلاقة بين الوحي الالهي وتطوير الحركة الاسلامية نستطيع أن نفهم رسالة القرآن والروح الحقيقية للثورة الاسلامية، ان الاسلام ليس للعالم المختص بالنظريات فقط. بل إنه للرجل والمرأة العاملين في تلك الحركة الاجتماعية من أجل إقرار الحقيقة. ولو

لم يعش الانسان في تلك العملية، فانه لن يستطيع أن يتذوق طعم الاسلام الحقيقي(٣)، ومن ثم فإن القرآن الكريم ليس بكتاب يمكن فهمه بمجرد قراءته، بل إنه كتاب يمكن فهمه فقط بالعيش طبقا له. وهذا المفهوم للإسلام باعتباره إيمانا، وأسلوبا للحياة، وعلاجا وحركة، يعد حجر الأساس في فكر المودودي.

٢ ـ رسالة النبي صلى الله عليه وسلم: إقامة حكم الله

ماذا كانت رسالة النبي عليه السلام؟ بمقتضى دراسة رسالة جميع أنبياء الله، يعتقد المودودي أن النزاع الحقيقي بين الأنبياء وقومهم لم يكن حول وجود الله أو عدم وجوده. فلقد قبل جميع الناس أن هناك خالقاً. ولكن الذي لم يقبلوه هو أن الخالق هو الله. وإنه هو وحده ربهم، وهو الهادي والحكم. لقد كانت نقطة النزاع تتمثل في السؤال من هو حاكمهم وسيدهم الحقيقي ـ الذي يجب عليهم طاعته، واتباع مشيئته. إن العبادة في الإسلام ليست مجرد شعائر أو صلوات، بل هي الايمان بأن الله سبحانه هو موضع الإخلاص الحقيقي، والايمان بطاعته واتباع أوامره، والوفاء بمشيئته. وثمة إتجاهين أساسيين في الحياة ـ يتمثل أحدهما في الايمان بالله بصفته الملك الحكم ومن ثم الاستجابة له باعتبار الإنسان عبداً له سبحانه، أما الاتجاه الثاني فيتمثل في الرفض والطغيان والكفر بالله وعزو الانسان الحاكمية الى نفسه أو لأي أحد غير الله. ولقد تحدى الأنبياء ذلك الإتجاه الأخير في الحياة ودعوا البشرية لطريق الخضوع لله الواحد. لقد كانت رسالة الأنبياء تتمثل في إقامة ملك الله، وإلغاء جميع أشكال حكم الإنسان على الإنسان وجمع الناس كافة تحت حكم واحد وقانون واحد ـ أي حكم وقانون الخالق.

إن وضع القوانين إمتياز للخالق وأي شخص لا يحكم بما أنزل الله يعد من الكافرين(٤).

٣ ـ خلافة الإنسان، وتلك هي مفهومه الثالث الأساسي. إن دور الإنسان على مسرح الحياة يعد إيجابيا وثوريا. و يعتبر موضعه موضع مسئولية.

و يوهب كل فرد تلك الثقة و يعد مسئولا عنها. وتتكون الأمة الإسلامية من جميع الأفراد الذين يلزمون أنفسهم بتلك الثقة. ويحتوى ذلك المفهوم على مضمونات فلسفية واجتماعية، وسياسية واقتصادية.

وهو يعد بمثابة حجر الأساس للنظام القانوني والاجتماعي والسياسي للاسلام. وهو يعتبر كلا من حقوق الفرد ورسالته في الحياة، والصفة الرئيسية للدولة الاسلامية، وطبيعة حقوق الملكية في الاسلام، ودور الأمة في المجتمع الدولي، أوجها مختلفة من تلك المهمة، التي كشف عنها المودودي بوضوح. كما أن نظريته عن حقوق الانسان والديمقراطية تعد إسهاماً هاماً في الفكر السياسي.

٤ ـ الجاهلية، وهذا مفهوم آخر ذو أهمية كبيرة في فكر المودودي. ولا يعني هذا التعبير مجرد الجهل، بل إنه يشير الى وجهة نظر بالنسبة للحياة، ونظام الفكر والممارسة، تقوم على أساس رفض قبول ملك الله. ومن ثم فهي تعد متعارضة مع الاسلام. وإذا تصرف الإنسان

بأسلوب مستقل عن الله واعتمد على أي مصدر غير الله في تكوين وجهة نظره عن الحياة وفي إيجاد طريق في الحياة لنفسه فإنه يكون متبعا طريق الجاهلية. إن الجاهلية، مثلها مثل الإسلام، تمثل نظاماً للفكر والحياة وتنتج ثقافة، ونظرية عالمية شاملة. و يعد كل من الإسلام والجاهلية بمثابة اتجاهين متعارضين بشكل مباشر بالنسبة للحياة. والحقيقة أن الإسلام يمثل بناء الصرح الشامل للحياة على أساس قبول ملك الله في حين أن الجاهلية تمثل جهود الإنسان لتنظيم الحياة البشرية على أسس أخرى عدا ملك الله. ومن الممكن أن يكون هناك كثير من المركبات والتعديلات للجاهلية — أي الجاهلية البحتة أو مجموعة من الجاهليات الجزئية والمختلطة. وفي إطار الجاهليات المختلطة فإنه ثمة كثير منها، ذي صبغات دينية، وذي مظاهر صوفية، في محاولات لإنتاج مكونات من الدين والدنيا. وإن الشيء المشترك في جميع أشكال الجاهلية هو الاعتقاد أن الإنسان لا يعيش حياته في صورتها الشاملة تحت ملك الله وحده فقط. وتقوم الجاهلية البحتة على أساس إنكار الله إنكاراً تاماً في حين أن الجاهليات المختلطة تعد بمثابة جهود تهدف الى التوفيق بين الدين والكفر، وتعد راسخة في مبدأ التقسيم بين الدين والشئون السياسية، بين الروح والمادة، بين المادىء الأخلاقية والنفعية. ولكن الجاهلية المختلطة تعد بمثابة حرب خالدة ضد الإسلام مثلها مثل الجاهلية البحتة(٦).

٥ — **الإسلام والمسلمون**: لقد أقام المودودي تمييزا واضحا بين الإسلام والمسلمين. إن الإسلام يعد هداية إلهية، ومجموعة من العقائد والمعايير والمبادىء التي تبنى أسلوباً شاملاً للحياة متضمنا في القرآن والسنة.

أما المسلم فهو شخص يقبل الإسلام و يعتزم تحقيق تلك القيم والمبادىء في حياته. إن الإسلام يقدم لنا المعيار في حين أن المسلمين هم الناس الذين يحاولون إقامة ذلك المعار في حياتهم. إن الإسلام هو الذي يجعل الناس مسلمين. ومن ناحية أخرى، فإنه المسلمين يمكنهم أن يكونوا صوراً حسنة أو سيئة للإسلام. ومن ثم فإنه يكون من الخطأ أن نقول أن الإسلام هو مايفعله المسلمون(٧). إن الإسلام يعد في الحقيقة نقداً لحياة المسلمين مثلما يعد نقداً للحياة البشرية بصفة عامة. ويجب أن نصدر حكمنا على تاريخ المسلمين على أساس مقياس الإسلام بنفس الأسلوب الذي نحكم به بالنسبة لسلوك الفرد المسلم على أساس اختبار الاسلام. وإذا لم يصبغ المسلمون سلوكهم طبقا للإسلام وفشلوا في ذلك فإن فشلهم لا يعد فشلاً للإسلام، ولكنه يعد فشلا لبعض المسلمين. وبنفس الأسلوب، إذا فشل المسلمون في إقامة حياتهم الجماعية على أساس الإسلام وابتدأوا في التوجه الى الاهتمامات المادية للمسلمين المشتقة من الأنماط الخاصة بقيم الجاهلية وثقافتها، فإنه ليس من الممكن أن نسمى تلك الممارسة بممارسة إسلامية. ولقد درس المودودي حياة المسلمين وتاريخهم في ضوء المعايير التي وضعها الإسلام وأظهر لنا وهن الإتجاه القومي للمسلم الذي لا يقوم على أساس الإسلام بصفته أساس الأمة المسلمة، بل ينظر الى المسلمين باعتبارهم جماعة قومية تتبع مصالحها المتنوعة مثلها مثل أي جماعة أخرى. ولقد مكنه ذلك من تكوين نقد لتاريخ المسلمين واستكشاف إذا ماكانوا

يسيرون في إتجاه الإسلام أو إنهم قد وقعوا في شراك نوع من الثورة المضادة، التي تنحرف عن الإسلام، وإن ذلك يعد أساس تمييزه بين الدولة المسلمة والدولة الإسلامية. فإن الدولة الإسلامية تعد واحدة تنظم شئونها طبقا للقيم والقوانين الإسلامية في حين أن الدولة المسلمة هي التي يكون فيها المسلمون أغلبية ويحوزون على القوة السياسية بصرف النظر عن حقيقة ما إذا كانوا يحكمون طبقا للقانون الإسلامي أم لا. وقد قدم الإسلام باعتباره أيديولوجية ودعا المسلمين لأن يكونوا رأس الرمح لتلك الحركة الأيديولوجية، ولا ينظروا الى أنفسهم باعتبارهم جماعة قومية بالمفهوم الغربي(٨).

٦ ــ الثورة أم الإصلاح: أخيرا وليس آخرا، قدم المودودي تمييزا واضحا للغاية بين ميثودولوجية «الثورة» و«الاصلاح». إن الاتجاهات الثورية المزعومة في الغرب تعاني من التطرف والافتقار إلى التوازن. وفي دراسة انتقادية لكل من الثورة الفرنسية، والثورة الروسية والثورة الكمالية بتركيا، أظهر لنا أن الاتجاهات الغربية الثورية قد تأرجحت بين متطرفات. لقد حاولت تغيير الإنسان عن طريق تغيير بيئته. ولقد أهملت مشكلة التغيير داخل الإنسان، في أفكاره، ودوافعه وشخصيته.

لقد اعتنقت الثورات وسائل الكراهية والعنف ولم تقتصر في استخدام القوة على أقل قدر يمكن تبريره أخلاقيا. ولذلك، فهو يرفض ما يسمى بالأساليب الثورية ويؤكد أنه من الممكن تحقيق البعث الإسلامي من خلال تكتيك آخر. وبدلا من رد الفعل الفظ ضد الوضع الراهن وتدميره الشامل، فهو يطالب باتجاه أكثر تعقلا وأكثر ترويا تتم فيه دراسة النظام السائد بهدف استكشاف ماهو بغيض فيه ومن ثم فهو يستحق التغيير، وما هو صحي ومن ثم فهو يستحق الحفاظ عليه. وهو يقترح النظر إلى النظام بنفس الأسلوب الذي ينظر به الجراح إلى مريضه، والذي يستخدم المبضع فقط الى الحد الذي يعد استخدامه ضروريا من أجل التخلص من الجزء غير المرغوب فيه. وهو يؤكد أن الاتجاه الإسلامي يعد ثوريا، بمعنى أن النظام الجديد الذي يرغب في إقراره سوف يكون مختلفا أساسا عن النظام الحالي. ولكن التغييرات الثورية التي يرغب فيها الإسلام سوف تتم بصفة تدريجية ومن خلال حركات حذرة ودقيقة من أجل الإصلاح والتغيير. إن هدفنا هو إعادة البناء وليس مجرد التدمير. ويمكننا اللجوء إلى الهدم فقط إلى الحد الذي يعد فيه ذلك ضروريا لتمكيننا من إعادة البناء. وبتلك الكيفية، فإن الأساليب التي يتم إستخدامها في البعث الإسلامي يجب أن تتوافق مع الصفة الأخلاقية للإسلام(٩).

ب ــ طبيعة البعث الإسلامي

(أ) المقدمة الأساسية: إن المقدمة الأساسية بالنسبة للتاريخ بصفة عامة وتاريخ المسلمين بعد عهد النبي صلى الله عليه وسلم بصفة خاصة، هي أن المعركة الخالدة كانت قائمة بين الإسلام والجاهلية. إن حكم الجاهلية، بطبيعته ذاتها، يعد بمثابة حكم لاستغلال الانسان للانسان، ويؤدي إلى نظم الطغيان، التي تنكر على الانسان الحرية ولا تعطيه الفرصة لتسيير شئونه طبقا للهداية التي قدمها الأنبياء. لقد كان ظهور الاسلام تحديا

للجاهلية، التي حشدت كل مواردها لتدمير الحركة الاسلامية الوليدة. ولقد فشلت في المرحلة الأولى، ولكن جهودها من أجل تدمير الاسلام عن طريق الهجمات من الخارج أو تمزيقه من الداخل عن طريق التشويه، والانحراف والثورة المضادة لا تزال في كامل قوتها. وإن واجب الأمة وقيادتها هو أن توحد صفوفها، وأن تحمي نفسها من غزوات البدع (البدع المنحرفة في القيم الدينية) وأن تواجه التهديدات من الداخل والخارج.

إن تلك المعركة بين الإسلام والجاهلية تقدم لنا الحوار في أنشطة الحركات الاحيائية للاسلام(١٠).

أما مقدمته الثانية الأساسية فهي أن الاسلام لم يعد يلعب دورا ثانويا بالنسبة لنظم الجاهلية. إن الإسلام يرغب في إقامة نظام جديد. وتعد الثورة الاسلامية ثورة شاملة. فهي تبتدىء بتقديم عقيدة جديدة للانسان أي وجهة نظر بالنسبة للحياة، ومفهوم للحقيقة، والتزام أخلاقي، وتحول في الدافع الانساني. ويتضمن ذلك تغييرات نظامية في حياة الأفراد، وإدماجهم في المجتمع الجديد الذي يدين بالايمان وينمو بصفته حركة أيديولوجية تعمل من أجل تحقيق التغير الاجتماعي في الاتجاه المرغوب. ويجب أن تتم إعادة بناء كل وجه من أوجه الحياة ويتوج ذلك المجهود ببناء مجتمع ودولة جديدين، مما يؤدي إلى إقامة نظام جديد. إن ذلك هو الهدف الذي يود الاسلام تحقيقه. وهو يعرف باسم الخلافة على نهج النبوة!!

ثالثا: إنه قد بني على أساس هاتين المقدمتين إطارا خاصا بالمفاهيم، من أجل تحليل الحركة الهادفة إلى البعث الاسلامي من ناحية، والجهود التي تبذل باسم الاسلام من ناحية أخرى. وفي داخل الإطار الشامل للمعركة بين الاسلام والجاهلية ــ هناك عمودان تتجمع حولهما الجهود المختلفة ــ يمثل أحدهما التجديد ــ وهو جهد لإعادة إقامة الاسلام في نقائه الأصلي وقوته وإعادة بناء نسيج الحياة والمجتمع طبقا للقيم والمبادىء الاسلامية، في حين يتمثل العمود الآخر في التجدد، الذي يتخذ من بين أشكال أخرى، أيّاً من الأشكال الثلاثة التالية:

(١) الاتجاه الى نظام يهتم بصفة أساسية بوسائل الراحة المادية والانتصارات الدنيوية مهملا الناحية الأخلاقية ومدمرا التوازن الذي أقامه الاسلام بين أبعاد الحياة الروحية والمادية.

(٢) المصالحة مع روح وشكل الجاهلية السائدة في العصر وإنتاج خليط جديد من الاسلام والجاهلية.

(٣) اعتناق جوهر النظم غير الاسلامية ثم التعبير عنها تحت إسم الاسلام عن طريق إساءة استخدام الاصطلاحات التي وضعها الاسلام.

ب ــ أهداف واستراتيجية البعث الاسلامي: النموذج

ثمة حركة وديناميكية في كل من هذين الاتجاهين ولكن تحقيق أهداف الثورة الاسلامية يتم فقط من خلال التجديد وليس التجدد. إن التجديد يمثل استمرارا للرسالة النبوية. وهو ينبع من العقيدة الراسخة والعزم العنيد لتنفيذ

مشيئة الله. وتعد روحه روح خلاقة. ويلهمها الطموح الشديد، وبذل المجهود بعناية وواقعية عظيمة، مع إعداد أخلاقي ومادي شامل. وبذل الجهد لتفادي المتطرفات وضمان تحقيق المبادىء في كل من الشكل والروح. ويتضمن ذلك ثلاث خطوات تمهيدية:

(١) تحليل الموقف كما هو بالعلاقة مع الصراع بين الاسلام والجاهلية. فيجب أن نقوم بتقويم أمين للموقف من أجل استكشاف أشكال ومصادر الجاهلية والنقاط الحساسة حيث يكمن التوتر والتضارب بين الاسلام والجاهلية. ويجب أيضا أن نقوم بدراسة نقاط ضعف حياة المسلمين المعاصرة وتقديم التشخيص الصحيح للموقف.

(٢) يجب إعداد خطة عمل في ضوء ذلك التشخيص من أجل مواجهة التحدي. وإن الهدف الأساسي هو إعادة الاسلام إلى وضعه الأصلي الذي يتسم بالتفوق وتكوين إستراتيجية للتغيير.

(٣) يجب تقويم الموارد المتوفرة لدى الحركة الاسلامية من أجل إعداد إستراتيجية واقعية. وإنه فقط في ضوء التقويم الذاتي والدقيق للمواهب والقدرات المتوفرة يكون من الممكن إعداد أسلوب للبعث. ويجب أن يسخر هذا الجهد أفضل التكنولوجيا وأكثر الوسائل المتوفرة فعالية.

ماهي العناصر الأساسية التي تكون ذلك البرنامج؟ نظرا لأن الاسلام ينادي بالتغيير الكلي، ونظرا لأن الهدف الحقيقي هو إقامة النظام الاسلامي، الذي يمهد الطريق للثورة العالمية (الخلافة على نهج النبوة)، فإن هذا البرنامج سوف يتضمن على الأقل العناصر التالية:

(١) إعادة صياغة المثل العليا والمباديء الخاصة بالاسلام في لغة مفهومة لشعوب العصر. ويجب دراسة مفاهيم الجاهلية وتحليلها وانتقادها بأسلوب حذر. وتقديم المباديء الاسلامية بأسلوب يثبت كلا من ملائمتها وتفوقها. يتضمن ذلك ثورة فكرية لتوضيح شروط ومكونات الايمان بالنسبة لآفاق الحياة المختلفة، النظرية والعملية.

(٢) اعادة بناء خلق الناس، لتمكينهم من إنماء شخصية إسلامية حقيقية وتجميعهم في حركة اجتماعية من أجل الاصلاح وإعادة البناء. ويجب أن يتم تسخير كل من العادات الاجتماعية، والتقاليد، والتعليم، والمؤسسات الاجتماعية الاقتصادية والقوة السياسية لهذا العمل. وأن يتم تحرير الحياة الاجتماعية من البدع وإعادة بنائها على السنة.

(٣) إن الممارسة بأكملها تتضمن اجتهادا في الدين. ويعني ذلك أنه يجب أن يتم إعادة تطبيق كل من المثل العليا، والقيم والمباديء الخاصة بالاسلام بالنسبة للاطار الثقافي. ومما يعد ضروريا لتلك الممارسة هو الفهم الواضح للمثل العليا، وأسبقياته، والتمييز الدقيق بين الأساسية منها والعارضة. ويمثل الاجتهاد مبدأ الحركة في نظام الاسلام ويتضمن تفكيرا خلاقا وعملا من أجل وضع مجرى الحياة تحت هداية الاسلام والاجتهاد على المستوى الفكرى يجب أن يصاحبه الجهاد على المستوى العملي لجعل نظام الأشياء متوافقا مع مباديء وقيم الاسلام.

(٤) إن الدافع لبرنامج العمل هذا هو شخص المجدد والحركة التي يقوم بها وليس ثمة حاجة لأن يكون الجهد مرتكزا حول الشخصية. إن

مانحن في حاجة إليه هو حركة اجتماعية تعتمد على القيادة التي تيسرها. ولقد التفت الحركات الماضية حول شخصيات المجددين التي تتسم بالسحر الخاص. ولكن في العصر الحديث من الممكن أن تقوم الجماعات والأحزاب المنظمة تنظيماً ملائماً بنفس الدور. وفي الحقيقة فإنه من الضروري أن تكون ثمة حركة منظمة وملتزمة بإقامة دولة إسلامية من أجل تحقيق التغيير الشامل.

جـ ـ تطبيق النموذج على الأوضاع المعاصرة:

إن تحليل المودودي للوضع المعاصر هو أن المجتمع المسلم قد انحرف بالتدريج عن النموذج المثالي الذي أقامه النبي عليه السلام والذي تطور على نفس النمط خلال عصر الخلفاء الراشدين. ولقد كان أول تغيير هام في النظام الاجتماعي للاسلام هو تحويل الخلافة الى الملكية. ولقد جلب ذلك تغييرات خطيرة أثرت على دور الدين في الحياة الاجتماعية. وتدريجيا ابتدأت فكرة وحدة الحياة ذاتها في الضعف وابتدأ ظهور فصل بين الدين والسياسة سواء عن وعي أو عن غير وعي. وسرعان ما تلا ذلك تشعب القيادة إلى قيادات سياسية ودينية كل تسيطر على ميادينها الخاصة ومناطق نموها.

كان التغيير الثاني الرئيسي في نظام التعليم مما كان له نتائج مفجعة: فقد ظهر الشقاق والتوتر الذي مزق المجتمع المسلم في نهاية الأمر، وإبتدأت الحياة الأخلاقية للناس في الانحطاط. وبدأ الولاء للاسلام في الضعف وظهور إنشقاق بين النظرية والممارسة. وتأصل المرض الخلقي المتمثل في النفاق في كل من الأفراد والمجتمع. ولقد بذلت جهود واسعة على مدى التاريخ لاصلاح ذلك الوضع وإعادة التوازن. ولكن الفساد استمر حتى خضع المسلمون للقوى الاستعمارية في الغرب. وفي خلال تلك الفترة تم فرض نظام غريب في كل من الناحيتين الثقافية والاقتصادية، وأهم من ذلك، في مجال التعليم. وبسبب ذلك النظام التعليمي الجديد، أصبح الفصل بين الدين والسياسة تقريبا بمثابة جزء لايتجزأ من المجتمع المسلم. وفي فترة ما بعد الاستقلال، انتقلت القيادة الجديدة للدول المسلمة بصفة عامة إلى أيدى هؤلاء الناس الذين يعتبرون نتاجا للنظام الاستعماري للتعليم. وهؤلاء ليس لديهم فهم حقيقي للاسلام، و يعيشون تحت تأثير القيم الغربية. ونتيجة لذلك يعاني المجتمع المسلم الآن من التمزق من الداخل. فثمة توتر حاد في داخله. وثمة نقاط ضعف أخرى في الشعوب المسلمة أيضا، ولكن نقائصهم الأساسية تتمثل في الافتقار إلى المعرفة، والنفاق، وضعف القيم الاسلامية، والتوتر بين القيادة والشعوب، وتمزق النظام الاجتماعي للمسلمين. إن عامة الشعب يحبون الاسلام ولكنهم لايفهمون معناه ورسالته تماما. إن القيادة، في مفهومها الأوسع، تقع في أيدي اناس لا يرغبون في الخضوع للنظام الاسلامي. ولكن المعركة الحقيقية تقوم بين الاسلام والجاهلية الحديثة. وتشتق تلك الأخيرة الهامها من المدنية الغربية، وتقوم على أساس الاعتقاد أنه من الممكن إقامة البنيان الاجتماعي ـ الاقتصادي والسياسي ـ بأكمله بدون أي إشارة إلى الله، ومشيئته وقانونه.

كيف يمكن إصلاح ذلك الوضع؟ إن

إجابته هي من خلال الايمان، ومن خلال الثقة في الله ومن خلال النضال المستمر. وهو يؤكد أننا يجب قبل كل شيء أن نكوّن رؤية واضحة لأهدافنا. ولقد كرس الكثير من جهده لايضاح تلك الأهداف في ضوء القرآن والسنة.

ثانيا: لقد قال أننا في حاجة الى حركة ثورية لتكون بمثابة الأداة الأساسية للبعث الاسلامي، الى جانب اعادة بناء الفكر الانساني. ويجب أن تكون هناك جماعة منظمة من المسلمين، ولا نعني هؤلاء الذين يعتبرون مسلمين لمجرد ان اسماءهم تظهر في التعداد بصفتهم مسلمين، بل نعني هؤلاء الذين يلتزمون بهذه الفكرة حقيقة، والذين على استعداد للحياة والموت في سبيل الاسلام، والذين هم على استعداد لشن معركة خالدة من أجل تحقيق سمو النظام الاسلامي. وهو يقول أن ذلك يعد المطلب الرئيس لوضعنا. ولقد حاول اقامة «الجماعة الاسلامية» لتكون بمثابة الدافع الى ذلك التغيير. وذلك حتى لا يظل جميع هؤلاء الناس الذين يستجيبون لذلك المفهوم الخاص بالاسلام افراداً مبعثرين بل تتوحد صفوفهم، وتتجمع مواردهم سويا من اجل اعادة بناء المجتمع ووضع قيادة ملتزمة بالاسلام. وبالنسبة لمجيئهم من قطاعات المجتمع المتعلمة تعليما حديثا أو لمجيئهم من القطاعات الدينية، فإن ذلك يعد غير ذي أهمية. فهم يجب ان يكونوا بمثابة قوة ثالثة بين هذين الطرفين وأن يصبحوا قوة حاسمة في مجتمعهم. ولن يتميز هؤلاء الناس بأي شيء مثل الطبقة أو المركز بل أن الشيء الوحيد الذي سوف يميزهم هو ولاؤهم واخلاصهم لله وللرسالة التي قدمها الله للبشرية. وتقوم الجماعة بإعداد برامج من أجل تدريبهم الخلقي، والفكري، والاجتماعي والبدني حتى يتمكنوا من المشاركة في الجهود الهادفة الى اقامة النظام الاسلامي بشكل نظامي، مستخدمين افضل الموارد المتوفرة لديهم.

ثالثا: إن المجال الاساسي لنشاطات تلك الحركة يتمثل في تغيير المجتمع. وفي اطار التغيير الاجتماعي، نجد انه قد وضع أقصى التأكيد على جعل المسجد مركز الانبعاث الروحي للمجتمع المسلم. ولقد أسست الجماعة الاسلامية عددا من المدارس، والكليات في باكستان كما تقوم بجمع الزكاة على أساس طوعي و يتم تمو يل شبكة من الخدمات الاجتماعية من خلالها. وتهدف جميع تلك المشروعات الى معاونة الفقراء والمحتاجين وحثهم على المشاركة في اعادة بناء المجتمع. وتبلغ ميزانية الخدمة الاجتماعية للجماعة عديدا من آلاف الدولارات كل عام. وتعد الوحدات الطبية، والمستشفيات، ومساعدة الارامل، والنفقات والكتب للاطفال من بين المشروعات التي تقوم بها الجماعة في الاجزاء المختلفة من الدولة.

رابعا: هو تغيير القيادة بأوسع مفهوم للكلمة، أي القيادة الفكرية والقيادة الاقتصادية، والقيادة الاجتماعية، واخيرا القيادة السياسية حتى يتم تسخير جميع موارد الدولة وهيئاتها في خدمة الاسلام. ومن أجل تحقيق ذلك، لجأت الجماعة الى جميع الوسائل الرئيسية مثل العمل السياسي، والصحافة، والاتصالات البشرية، والاتصال السياسي، والحركة الشعبية، والمشاركة في الانتخابات، الخ. لقد تم بذل جميع تلك الجهود بواسطة الجماعة من اجل تحقيق التغيير السياسي الصحيح.

تلك هي العناصر الاربعة الاساسية للبرنامج الذي اعده المودودي لتحقيق التغيير الشامل الذي تخيله. وهو لم يكن يتطلع لمجرد التغيير السياسي.

فإن القضية الحقيقية لم تكمن في تغيير الاشخاص بل في تقديم نظام جديد. لقد كان ثمة معركة بين نظامين للحياة: أحدهما يقوم على الاسلام والآخر يقوم على مزيج من الاسلام الجاهلية. ولقد كانت الجماعة الاسلامية تهدف الى تحقيق التغيير الشامل. و يعد التغيير السياسي جزءاً لا يتجزأ منه، ولكنه يجب ان يصاحب بالتغيير في جميع الاتجاهات الاخرى. وان جميع العناصر الاربعة للبرنامج تقوى وتدعم كل منها الأخرى. وهي لا تزال منشغلة بذلك النضال وانه من المتفق عليه الآن انه نتيجة لتأثير المودودي على الفكر المسلم المعاصر يزداد الناس في اقتناعهم ان الاسلام يرفض الفصل بين الدين والسياسة والمجتمع، وان الاسلام اسلوب شامل للحياة، وان الاسلام قد زودنا بهداية واضحة في المسيرات المختلفة للحياة الاجتماعية الاقتصادية. واصبح عدد الذين اعترفوا بملائمة الاسلام لجميع مسيرات الحياة في ازدياد مستمر، و يتم تقليب الرأي في تفاصيل الخطة الاسلامية للحياة الاقتصادية، والسياسية، والقانونية، والقضائية والاجتماعية. ولقد نجح المودودي في القيام بقيادة تلك الحركة الاجتماعية ــ السياسية. و يكمن الاسهام الرئيسي للحركة في انها كانت ناجحه في الهام الشباب برؤية جديدة للمستقبل حيث توجد نسبة كبيرة من الشباب من الفتيان والفتيات في جامعات وكليات باكستان ينسبون انفسهم لتلك الحركة.

إن أقصى تحدي يواجه الحركة هو قدرتها على نقل رسالتها للشعوب الأمية في الريف وتطوير الاساليب التي يمكن من خلالها تحويل الدعم العاطفي للناس الى تغيير اجتماعي ملموس ونفوذ سياسي. ولكنه من المبكر الآن أن نقوم بإصدار أحكام في تلك المرحلة من الحركة. وإن الشيء الهام الذي يجب على المحلل ملاحظته هو أنه ثمة عمليات ثورية معينة باشرت العمل. وإن المستقبل فقط هو الذي سوف يظهر اذا ما كانت الحركة لديها ما يكفي من القوة لتغيير المجتمع في المستقبل القريب أم أنها فقط سوف تقدم لنا مسرحاً جديداً للجهود في المستقبل. و يسجل للمودودي الفضل في أنه بدأ ذلك العمل النبيل الذي يغمرنا تياره في العصر الحديث.

الهوامش

* أنظر في: هامبل، كارل ج. فلسفة العلوم الطبيعية، نيوجيرسي: برينتس هول، ١٩٦٦، وارتوفسكي، ماركس. و.، الأساس المفاهيمي للتفكير العلمي، نيويورك: ماكميلان، ١٩٦٨، رودنر، ر. فلسفة العلوم الاجتماعية، نيوجرسي: برينتس هول، ١٩٦٨، كريست، كارل، النماذج والأساليب الإقتصادية، نيويورك: وايلي، ١٩٦٦، نيل، فور. شون، بناء النموذج الاقتصادي، لندن: ماكميلان، ١٩٧٦.

(٢) أنظر في المودودي، نحو فهم الاسلام، الفصل ١و٦، ومثله، القانون والدستور الاسلامي، ص٤٢ ــ ٥٢، ١٤٦ــ١٥٥، ومثله إسلام تهذيب أور أوسكي أصول مبادىء، الفصل ١،٢، مثله، تحريك أذاري هند أور مسلمان، الجزء ١ في الفصل ٥،٦، الجزء ٢، ص٩٣ــ١٠٨.

(٣) تفهيم القرآن، الجزء ١، ص ١٦ ــ ٣٥

(٤) القرآن ، الآيات ٤٤،٤٥،٤٧ من سورة المائدة انظر المودودي؛ القانون والدستور الإسلامي ، ص ١١٩ ــ ١٣٠ ، مثله ، قرآن كي شار بونيادي استيلامين : إله ، رب ، دين ، عبادة . إن هذا الكتاب يعد مفتاحاً لفهم اتجاه المودودي و يعد واحداً من الأعمال الممتازة التي قدمها بصفته عالماً .

(٥) انظر في القانون والدستور الإسلامي ، ص ١٣١ ــ ١٣٧ ، إسلام تهذيب ، ص ١٥ ــ ٥٦ ، تفهيم القرآن ، الجزء ١ ص ٦١ ــ ٦٩ ، الجزء ٢ ص ١٠ ــ ١٧ .

(٦) المودودي ، موجز تاريخ الحركة الإحيائية في الإسلام ، ص ٥ ــ ٣١ ، الإسلام والجاهلية .

(٧) إن الكتاب الغربيين عن الإسلام قد تشوّشوا في تلك القضية وافترضوا أن الإسلام هو ما يفعله المسلمون . انظر في سميث ، و.هـ الإسلام الحديث في الهند ، لندن : فيكتور جولانز، ١٩٤٦، ص ٣٠٤ ــ ٣٠٥

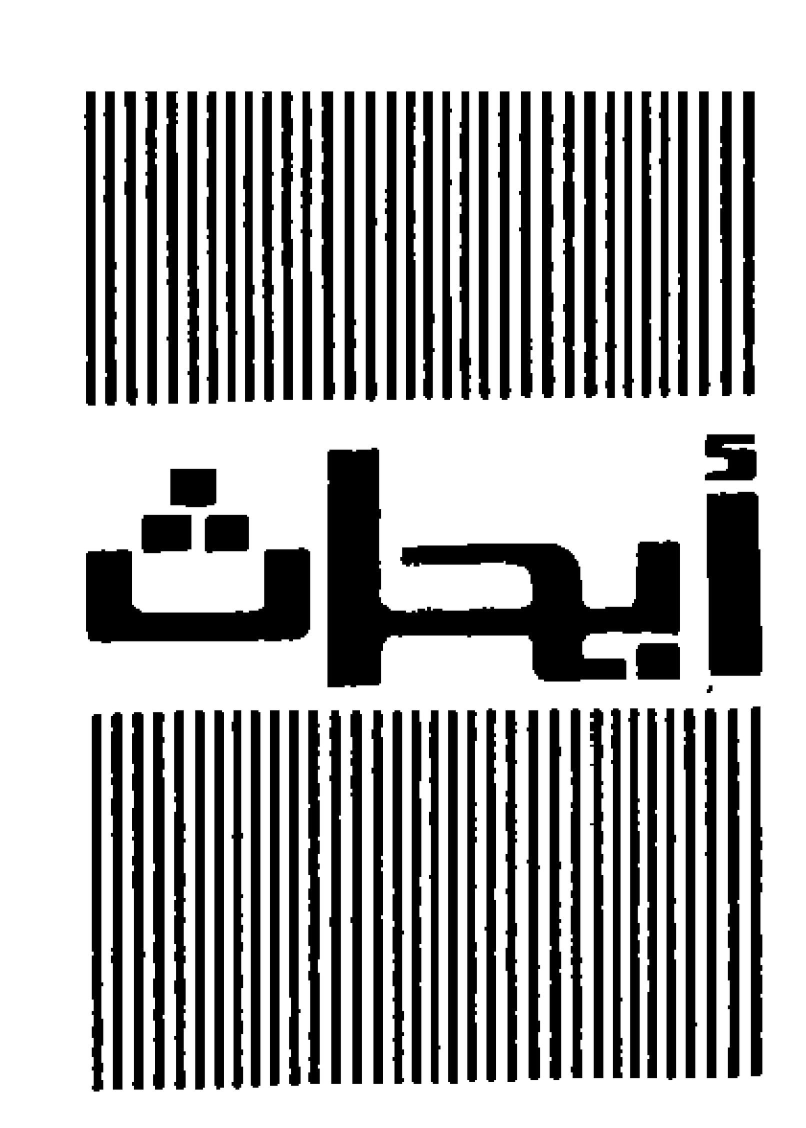
(٨) المودودي، تحريك أذادي ــ إي هند أورموسالمان، الجزء ١، الفصول ٣ ــ ٧، ٩ ــ ١٢، ١٦ ــ ١٨، الجزء ٢، ص ٢٩ ــ ٦٢، ٨١ ــ ١٦٠

(٩) تنقيحات ، ص ١١٧ ــ ١١٨ ، تحريك إسلام كي أخلاق بونيادين ، إسلام رياسات ، ص ٦٨٥ ــ ٧٢٤ .

(١٠) موجز تاريخ الحركة الإحيائية للإسلام ، أدابيات مودودي ، ص ٢١٦ ــ ٢٢١ .

(١١) موجز تاريخ الحركة الإحيائية للإسلام ، ص ٢٣ ــ ٢٦ ، دوات ــ ي ــ إسلامي أوز أوسك مطالبات ، ص ١٢ ــ ٢٤ ، تحريك ــ إسلامي كاآيندا لا إيها ــ إ ــ أمل ص ٣١ ــ ٥٧ .

(١٢) موجز تاريخ الحركة الإحيائية للإسلام : اسلام أور جاهلية ، تحريك إ ــ أداء ــ إ ــ هند أور موسالمان .



إسلاميّة المعرفة وإسلاميّة العلوم السّياسيّة

قُدم هذا البحث الى ندوة أسْلَمَة العلوم بالجامعة الاسلامية في اسلام آباد فبراير ١٩٨٢

د. عبدالحميد ابو سليمان

رئيس قسم العلوم السياسية بكلية العلوم الادارية بجامعة الرياض

مقدمة :

سأحاول في هذا البحث أن أتعرض لقضية أزمة المعرفة في واقع الأمة الاسلامية كسبب أساسي وجوهري ومسبق لأزمة وجود الأمة الاسلامية في العصر الحديث وأسباب ضعفها وتخلفها .

وسأحاول أن أوضح فكرة المعهد العالمي للفكر الاسلامي والدور المأمول له في علاج هذه الأزمة .

القضية : إسلامية المعرفة :

لماذا نطرح فكرة إسلامية المعرفة للبحث ، هل هو بحث نظري وترف عقلي أم أن هناك قضية .

من الواضح لكل من له صلة ودراية بواقع الأمة الاسلامية أن هناك قضية .

ولكن هذه القضية تأخذ اشكالا ومظاهر واهتمامات متعددة بحسب موقع الناظر والمتأمل .

فهناك قضية تخلف الأمة .
وهناك قضية ضعف الأمة .
وهناك قضية الاجتهاد لدى الأمة .
وهناك قضية الغياب الثقافي للأمة .
وهناك قضية الغياب الحضاري للأمة .

كل هذه القضايا والأزمات والمشاكل تعبر بشكل أو آخر عن قضية المعرفة الاسلامية أو المعرفة لدى الأمة الاسلامية .

لا شك أن انحطاط المعرفة وجمودها وتخلفها لدى الأمة الإسلامية في الوقت الذي يمثل مظهراً فهو يمثل أيضا سبباً أساسياً لضعف وجود الأمة وانحطاطها وغيابها الثقافي والحضاري في عالم اليوم وما يتبع ذلك من مآسي وأزمات سياسية واقتصادية وعسكرية .

إننا حين نتحدث عن أزمة الاجتهاد في الفكر الاسلامي ،

وحين نتحدث عن أزمة الهوة بين ماضي المسلمين وحاضرهم ،

وحين نتحدث عن أزمة الهوة بين القيم

والواقع،

وحين نتحدث عن أزمة ضعف وضمور واضمحلال الوجود والشخصية الإسلامية،

حين نتحدث عن ذلك فإننا نتحدث ضمنا عن أزمة المعرفة الإسلامية (لدى الأمة) كسبب أساسي مسبق لكل هذه العلل وشرط جوهري لأي محاولة جادة لاصلاحها والخروج بالأمة من متاهاتها.

الصورة الكبرى:

من السهل دائما إدارة الحوار السفسطائي انطلاقاً من الجزئيات والتفاصيل في غيبة الوعي عن الصورة العامة للمواقف والقضايا.

والمدرك للصورة الكبرى لتاريخ الأمة وتجاربها يسهل عليه إدراك موضع قضية المعرفة في أزمة الأمة واصلاحها.

فالأمة الإسلامية على مدى القرون في تخلفها،

لم تكن تنقصها الامكانات المادية،
ولم تكن تنقصها الامكانات البشرية،
ولم يكن ينقصها التاريخ،

ولم تكن تنقصها القيم فالوحي والرسالة بقيمها ومبادئها الخالدة كانت ولا تزال بين يديها موثقة أفضل ما يكون توثيق المتون.

كذلك فإن الأمة الإسلامية على مدى قرون تدهورها وتخلفها حاولت الاصلاح على أسس تقليدية، حاولت في محدودية إعادة الصورة التاريخية مادياً على النحو الذي وعاه العقل التقليدي وقد تكرر ذلك على مدى القرون في بلاد المغرب والسودان والجزيرة العربية وبلاد السند وسواها من البلاد الإسلامية.

وانتهت كل تلك المحاولات الى تحريك مبدئي لأبناء الأمة في الصحارى والبوادي ولكن يقصر نفسهم وينقطع حبلهم ويقصر عطاؤهم في حواضر الأمة الإسلامية وأمام قضايا الوجود الإسلامي المتحضر الضال المريض في الأمصار الإسلامية الكبرى. وأمام القوى الثقافية والحضارية والفكرية والتنظيمية المعادية المتاجزة.

كذلك حاولت الأمة الإسلامية في تجارب عديدة مريرة أخرى أن تستلهم التجارب الأجنبية غير الإسلامية على غير جدوى منها التجربة العثمانية التركية منذ عهد سليم الثالث وهي أقدمها وأشملها ومنها التجربة المصرية منذ عهد محمد علي وسواها من التجارب.

فجربت المحاكاة الفنية والتنظيمية والفكرية المتحررة والدستورية السياسية والقومية والعلمانية وسيطرة الدولة وتدخلها مما هو معروف.

وانتهت حتى الآن الى الفشل وبقيت تركيا وبقيت مصر أشد عجزاً ومرضاً.

وإذا كان أسلوب المحاكاة التقليدي التاريخي وأسلوب المحاكاة الأجنبي لم يسفر أي واحد منهما على مدى القرون عن الغاية المرجوة فإن من الواضح أن الاصلاح ما يزال يكمن في تحديد أصيل مبدع لقوى الأمة الفكرية والثقافية والحضارية على أساس من قيمها ومبادئها ومنطلقاتها ودوافعها ونفسيتها وعلاقاتها وتاريخها، وتكمن قضية المعرفة وتحديدها في أساس ذلك كله.

كيف بدأت أزمة المعرفة:

من المهم أن نعلم كيف كانت المعرفة سببا في ازدهار واصلاح حال الأمة. فالإسلام منذ ظهوره كان يعني ببناء كيان الأمة الإسلامية على أساس سليم من المعرفة التي ترتكز على هدى وتوجيه الوحي وعلى قدرة وفاعلية العقل.

وكانت حياة الرسول عليه السلام في الوقت الذي يوجهها الوحي و يرسم خطوطها وتصوراتها وغاياتها و يهدي توجهها وخطواتها فإنها ترتكز الى العقل والتدبير والتخطيط والتفكير السديد وآيات القرآن الكريم في تكريم العلم والمعرفة والخبرة أكبر دليل على ذلك وأول لفظ أنزل من الوحي هو دعوة إلى العلم والمعرفة على أساس الغاية والهدي الرباني **(اقرأ باسم ربك الذي خلق)**.

ولم يكن أحد أكفأ قيادة من رسول الله صلى الله عليه وسلم استشارة لأصحابه ولا تخطيطاً ولا تدبيراً لأمره وأمر جماعة المسلمين في كل أمر وفي كل حال من سلم وحرب.

والغرب حين داهمته هجمة العثمانيين لم يتمكن من صد هجماتهم والتغلب عليهم إلا بعد أن حقق نهضة فكرية ثقافية سميت بعصر التنوير كانت أساس إعادة تنظيم قوى الغرب وتفجير طاقاته.

وإذا كان لنا من مقارنة فإننا نستطيع أن نقول أن الأمة الإسلامية حين دهمها تغير موازين القوى بالغرب ودهمتها هجماته منذ عدة قرون فإن رد فعل المسلمين كان في جوهره عسكرياً وسياسياً ولم يكن ينقص الكثير من أبناء المسلمين الاخلاص والتضحية في الدفاع عن الأمة ومقدساتها ولكن باءت كل تلك الجهود وحتى اليوم بالفشل ولم تمثل سوى مزيد من الاستنزاف والتدهور والضعف والتمكين لأعدائهم في رقابهم ومقدراتهم ومقدساتهم ولا يجد الدارسون في جوهر تطور العلاقة الا اتساع الهوة في خط بياني لا يزيد الوقت إلا تدني اتجاهه لغير مصلحة الأمة الإسلامية. وخلال هذه المسيرة يستطيع الناظر الموضوعي أن يرى في أساس هذه المواجهة بين المسلمين ومناجزيهم وأعدائهم تدهور المعرفة وضمورها وانحطاط النموذج المسلم وانحطاط نوعية ومصادر قدراته الفكرية والتنظيمية والثقافية والحضارية و يظل النموذج المسلم وإن كان لم ينقصه عنصر الإخلاص والتضحية إلا أنه تنقصه قاعدة المعرفة والقدرة و يتبدى فيه ضمور الشخصية والفكر والثقافة.

ولكن أين ذهبت تلك القدرة والطاقة والتألق والبادرة وانطلاقة الفكر وحسن المأخذ الذي عرفته الأمة الإسلامية على عهد الصدر الأول الذي حققت به تكوين الأمة وهزيمة قوى الهمجية وقوى الظلم والفساد وكسبت به قلوب العرب وأبناء الأمم وحققت الانجازات في أقل من نصف قرن وأرست دعائم مجتمع وحضارة غطت جل سطح الأرض في زمانها وحقبا طويلة من التاريخ من بعدها ما يزال الدارسون في حيرة من أمره وانبهار بمداه وانجازاته!

أين ذهبت تلك القدرة !
وكيف تبددت تلك الطاقة!
وكيف انحسرت تلك الموجة!
وكيف تضعضعت تلك الشخصية!
وكيف انهار ذلك النظام!

انفصام القيادة الى فكرية وسياسية :

ان النقطة الأولى لبداية التحول والسبب المادي المباشر كان هو انهيار دولة الخلافة الراشدة ونظامها في المدينة المنورة على يد جند القبائل العربية التي تغلغلت واستولت على الجيش في تطورات حركة الدفاع والفتح الإسلامي .

ولما لم يكن لرجال القبائل تربية وفكر وجيش الأصحاب الذين بنوا دولة المدينة ونظامها .

لذلك كان لابد لجيش القبائل العربية أن ينقلب على نظام الخلافة الراشدة وان يقيم نظاماً جديداً هو خليط من القبلية والجاهلية والإسلام كان بدءاً لعصور الانحراف والتحول .

ورغم أن الهيئة الحاكمة بقي لها ذات الانتماء القبلي القرشي فإن الحجاز الذي يمثل القاعدة والعناصر الإسلامية الواعية لم تسلم للنظام الجديد بل ثارت وقاومت بالسلاح هذا الانحراف في ثورات وحروب أهلية طاحنة متوالية على عهد الحسين بن علي وعبد الله بن الزبير ومحمد ذي النفس الزكية وزيد بن علي وسواهم .

ولضعف التربية الإسلامية في جمهور المسلمين الجدد في الأمصار وبتوالي انطواء الأمم تحت مظلة الإسلام بكل رواسبها الجاهلية كان لابد أن تنحصر الثورة والمقاومة المسلحة في الحجاز ولكن انتهت القيادة الفكرية الإسلامية إلى العزلة عن القيادة السياسية ومعارضتها ولذلك نجد أبا حنيفة يموت في السجن ولا يقبل تولي القضاء ويضرب مالك بن أنس صاحب فتوى طلاق المكره والشافعي الذي ترك بغداد إلى مصر هربا من بطش السلطة السياسية وابن حنبل صاحب المحنة وسواهم من أعلام الإسلام الذين بقوا على مر العصور سنداً للحق والعدل ومعارضة لجور السلطة السياسية واستبدادها وعسفها ومظالمها .

وهذا الانفصام بين القيادة الفكرية والسياسية كانت له أضراره على القيادة السياسية وغشمها وعسفها وتدهور النظام الاجتماعي للأمة .

إلا أنه هو السبب المبدئي لضمور فكر الأمة وقيادتها الفكرية حيث انفصل الفكر عن الممارسة والخبرة والتجربة والتفاعل وكان لابد أن يصبح بالمعنى السلبي مجرداً ونظريا .

هذا الضمور والعجز والأسلوب النظري للفكر الإسلامي لابد أن يزيد ويتفاقم بمضي الوقت وكان لابد لمحصلة الفكر الإسلامي التاريخية أن تفقد صلتها ودلالتها المباشرة مع واقع الأمة وصور حياتها المادية المتطورة ومواقفها ومواجهاتها واحتياجاتها الأمنية المتفاعلة المتغيرة .

ومن ناحية أخرى فإن انحراف القيادة السياسية وفقد الثقة بينها وبين القيادة الفكرية صعّب مهمة القيادة الفكرية في اقرار مبادرة فكرية من القيادة السياسية ومن اتباعها لما تخشاه من غايات وأهداف القيادة السياسية مما أدى وبشكل مفهوم الى تصلب مواقف القيادة الفكرية دون اهتمام كبير بمخاطر السلبية النظرية في الفكر خوفاً من تأصيل الانحراف والظلم مما كان من أسباب ما عرف بـإقفال باب الاجتهاد واختزلت مهمة العلماء الى المحافظة على التراث والمتابعة النظرية على

مر القرون للنصوص والمتون.

ولكن هناك معركة أخرى كان لها أبعد الأثر — فيما أرى — في تحديد مسار المعرفة والثقافة الإسلامية في العصور المتأخرة أدت إلى قطع شرايين الإمداد الفكري لشجرة المعرفة والشخصية الحضارية الإسلامية وبتر جذور النماء في أصولها.

وهذه المعركة هي علاقة العقل بالنقل في أصول المعرفة والثقافة والحضارة الإسلامية.

فالدارس لعصر الصدر الأول لا يصعب عليه ملاحظة روح المبادرة والتفاعل وحسن المأخذ في فكر الصدر الأول.

ولذلك نجد شجاعة الرأي وسداده والمبادرات والاجتهادات الكبرى تصدر من الأصحاب والخلفاء في الصدر الأول عن روح الإسلام وغاياته بدءاً بمفهوم أبي بكر عن معنى إسلام رجال قبائل العرب واستيعابهم لأركان الإسلام وواجباته ومن ذلك خضوعهم لولي الأمر وأداء الزكاة إليه ومنها اجتهادات عمر في الخراج وفي الطلاق وتمسك علي رضي الله عنه بحق الاجتهاد ورغم أنهم امتداد مباشر لعهد الرسول عليه السلام إلا أن ملامح عصرهم وإدارتهم كانت تنم عن الفهم المدرك لتوجيهات الوحي والشريعة وغاياتها والتزام هذه الروح في مواجهة الأحداث والقضايا والتغيرات التي كانوا يواجهونها.

أما روح القولبة الشكلية القانونية والانغماسات الأكاديمية المدرسية فتلك ظاهرة لم تكن معهودة فيهم ولكنها أخذت تتضح وتنمو بظهور العزلة بين القيادة الفكرية والقيادة السياسية.

ولم يكن عجيبا أن تخبو روح المبادرة والاجتهادات والتشريعات والسياسات الإسلامية الكبرى بمضي الزمن بفعل تراكم عوامل العجز الفكري بدل أن تتوقد وتثرى بفعل توالي الأحداث وغنى الخبرات وتباعد الزمن.

ففي ظل الخلافة الراشدة كانت القيادة ملتزمة بالقيم والغاية الإسلامية الكبرى وكانت موضع ثقة الأمة.

لذلك كانت حصيلتها من التجربة والفكر مجندة في خدمة المجتمع وتنظيماته المختلفة، ولم يكن هناك مجال للتناقض بين العقل والوحي يصدر أصلا عن التزام وفي حدود هذا الالتزام وفي خدمته.

أما بعد انفصام القيادتين فإن عنصر الالتزام لم يعد لدى القيادة السياسية قائما بالمعنى السابق وأصبح العقل والتجربة لا يصدران بالضرورة عن غايات الالتزام وفي خدمته.

ومن الناحية الأخرى فإن خضوع أمم الأرض المتحضرة للأمة الإسلامية العربية واتصالها بها في مصر وفارس وبلاد اليونان والرومان والهند. كل ذلك أدى إلى انبهار عقلي وحضاري غير كامل الالتزام لدى المسلمين في دوائر بلاطات الحكام والقيادات السياسية.

ولذلك نجد الترجمات والدراسات والمناظرات والاهتمامات لم تلتزم حدود الغاية والشخصية الإسلامية ووجدنا من ذلك ظهور بل رواج مباحث الكلام والفلسفة الإلهية والنزعات الباطنية والصوفية وقرب الحكام

الفلاسفة والمتكلمين والمعتزلة وظهرت حركة أخوان الصفا والحركات الباطنية والصوفية المتطرفة.

وكان من الواضح أن الحركة الفكرية واستخدام العقل في هذه المرحلة ليس ملتزماً الشخصية الإسلامية ومن أوضح الأمثلة أن البحث في الذات الإلهية ليس له مكان في الفكر الإسلامي لأن تعريف الذات الإلهية وفقاً لمفهوم الالتزام ليس لها مثال (**ليس كمثله شيء**).. (الشورى ٤٢: ١١) ولا يخضع لقانون السببية البشري (**لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد**).. (الاخلاص ١١٢: ٣)

ولذلك كان رد الفعل ضد هذه الحركة العقلية غير الملتزمة عنيفاً من علماء الإسلام مثل حجة الإسلام أبي حامد الغزالي وشيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية الذين أفنوا جهدهم في الرد على هذه الفرق والضلالات.

كانت حصيلة هذه التجربة الخاسرة مع الثقافة والعقل الوافد غير الملتزم أن يقف العلماء والمفكرون الإسلاميون الملتزمون موقف الشك والعداء من العقل في صور الفلسفة والمنطق وأن تميل المعرفة والدراسات الإسلامية على علوم النصوص الشرعية واللغة العربية والتراث الفقهي مما يؤدي إلى مزيد من فكر المتابعة والقولية النصية القانونية الجزئية التاريخية وان تعجز وتغلق حلقات الدراسة الإسلامية أمام الاجتهاد وتدور في بطون المتون وترديدها والشرح النظري تلو الشرح عليها.

وبذلك أصبحت الإرهاصات والمبادىء وأساليب البحث العلمي التي قامت في أصول الفكر الإسلامي مثل الضرورة والمصلحة والاستحسان أقرب إلى التعطيل بما فرض عليها من ممارسات وقيود نظرية لا تتفاعل مع حصيلة الممارسة والحاجة السياسية الاجتماعية.

أزمة الفكر الإسلامي المعاصرة:

هي اليوم أعمق ما تكون ليس بسبب العزلة الطويلة التي أورثت هذا الفكر عجزاً وضموراً.

ولكن التفكير في سُبُلُ اصلاح هذا الفكر لم يتبين التغير الذي طرأ على ميدان المعرفة والثقافة في العالم المعاصر ولم يدرك نقاط القوة في أصول المعرفة الإسلامية ولم يتبين الدروس من تجارب الماضي.

ولذلك كثر التأكيد على الحاجة إلى فتح باب الاجتهاد أو التأكيد على انه لم يغلق قط ومع ذلك يظل الفكر عاجزا والاجتهاد مفقوداً وان بدت قبسات تظل استثناءات تلتصق بمصادفات التكوينات الخاصة بأصحابها دون أن تتحول إلى مدارس ومناهج في المعرفة والثقافة والفكر.

إن الأزمة تكمن في انفصام العقل والنقل في أصل المعرفة لدى الأمة الإسلامية.

الأزمة تكمن في طبيعة منهاج الدراسة الاسلامية التي تتركز في علوم النصوص واللغة والمتون الفقهية الموروثة.

الأزمة تكمن في أن العقلية الإسلامية تتجه نحو الفقيه بمفهومه التاريخي لكي يحل أزمة المعرفة والثقافة الإسلامية ويقدم الاجتهادات والحلول والبدائل الإسلامية الحضارية للأمة في مواجهة أعدائها.

أسس الاصــــلاح:

ان أسس الاصلاح الفكري الإسلامي الذي يكون قاعدة المعرفة والثقافة والحضارة والمنطلق لتصحيح سير الحركة الإسلامية في التاريخ والخطوة الأولى في تقويم الشخصية وخطط العمل للدعوة الإسلامية يكمن فيما يلي:

أولا: تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الاسلامي.

ثانيا: إعادة رسم وفهم مجال المعرفة والاجتهاد ودور الفقيه في الصورة الجديدة للمعرفة والتفرقة بين الاجتهاد والافتاء في الفكر الإسلامي المعاصر.

ثالثا: إعادة بناء خطة منهج التربية والتعليم الإسلامي بحيث تنتهي ازدواجية المعرفة العقلية والاجتماعية والذبذبة القانونية، وازدواجية القيادة السياسية والفكرية.

وفيما يلي توضيح ما سبق اجماله :ـــ

أولا: تصحيح علاقة العقل بالوحي في الفكر الإسلامي:

من الواضح أن المعرفة والفكر والثقافة الغربية المعاصرة المتفوقة هي معرفة وفكر وثقافة عقلية بحتة لا صله لها بالوحي حيث أن الفكر الغربي ليس وسيلة للمعرفة الربانية بسبب ما أصاب الوحي في الرسالة اليهودية والمسيحية من تحريف وما لابس الممارسات اللاهوتية من انحراف.

ورغم النجاح الكبير الذي حققه الفكر الغربي في المجال العلمي التجريبي إلا أن علماءه لا يسعهم أن ينكروا التخبط الذي يعيشه المجتمع والفكر الاجتاعي الغربي وذلك لصعوبة العمل التجريبي الناجح في المجال الاجتماعي الإنساني بل واستحالته في أغلب الأحوال من ناحية ولتحكم الهوى واللذة من ناحية أخرى ولأن العقل الإنساني ليس له أن يحقق الصواب والإدراك الكلي الاجتماعي بمفرده ومن هنا كان التخبط والتناقض والنظريات المتلاحقة التي لا تستقر ولا تنقطع ولا تقطع في أمر.

أما مصادر المعرفة الإسلامية فهي الوحي والعقل.

وليس في القول بأن الوحي أو العقل هما مصدر للمعرفة الإسلامية مشكلة ولكن المشكلة في تحديد العلاقة بينهما وضبطها.

فلا شك أن الوحي في الإسلام يمثل الغايات والضوابط ضد انحراف العقل وهوى النفس. ولكن القضية المهمة معرفة أنه دون العقل يحدث سوء فهم الوحي نفسه.

ولذلك فإن قصور العقل في المعرفة الإسلامية لا يعني ضياع العقل فقط بل ضياع الوحي معه وإذا كان يخشى على غير المسلمين من ضلال العقل أحياناً فإن المسلمين إذا لم ينتفعوا من العقل في مجال المعرفة عندهم فهم لا يفقدون الفائدة المرجوة من الوحي في تحديد الغاية وضبط مسيرة العقل فقط بل انهم قد يستطيعون أيضا فهم الوحي على غير ما يقصد منه وقد يكون ذلك مصدراً إضافياً للضرر بدلاً من النفع.

وأمثلة ممارسات العلماء من منطلق الجهل وغيبة التجربة والعقل في بعض الأمور كثيراً ما تنتهي بهم إلى مواقف مؤسفة غير معقولة ولا

مقبولة، ضررها أكثر من نفعها وقد تصد عن سبيل الله.

فالمشكلة إذاً تكمن في فهم معنى علاقة العقل بالوحي ومن الواضح أنها علاقة تلازم بالضرورة، فلا وحي دون عقل ولا عقل إذا انحرف عن التزام جادة الوحي.

فالمشكلة تتلخص في كيفية استخدام العقل لا في ضرورة العقل من عدمها.

لابد من العقل كمصدر للمعرفة والفكر والثقافة الإسلامية ولكن لابد من استخدامه بوعي في اطار الوحي وغايته أي لابد من انضباط والتزام في استخدام العقل بحيث لا يجري ضد الغاية الإسلامية أو الإطار الإسلامي بما لا يضيف معرفة ولا نفعاً ولكن يضيف تحوطاً وممارسات نظرية ضالة كما حدث في ماضي الأمة والتاريخ الإسلامي.

ومعنى هذا هو استخدام العقل في مجال المعرفة الإسلامية بوعي وخطة وليس تخبطاً وعشوائية وتناقضاً وجهلا.

فليس من الإسلام البحث والحديث في أي أمر من منطلق الجهل، وليس من الإسلام اعنات الناس في غير فهم ولا رحمة باسم الإسلام.

وليس في الإسلام تجاهل الآثار والنتائج وحاجات الناس.

وليس من الاسلام العجز في أمر المسلمين أو في لقاء مناجزيهم وأعدائهم.

كذلك ليس من العقل الإسلامي في شيء جهل غايات الإسلام وقيم الإسلام وحدود الإسلام.

ولعل في المثالين التاليين ما يوضح هذا المعنى:

المثال الأول: مسألة التسعير:

فالحس المسلم لم يسمح للعلماء بالإصرار على عدم التسعير عملاً بظاهر النصوص حين رأوا ما يقع على الناس من الظلم والغبن فليس قبول الظلم من العقل ولا من الإسلام في شيء، ولذلك كان العقل الإسلامي هو في التزام قيمة العدل وغاية العدل في العلاقة الإسلامية الاجتماعية.

وإذا كان العقل الإسلامي في هذا الموضع من القدرة بحيث تبين أولوية قيمة العدل إلا أنه للأسف لم يتمكن من تحليل الظاهرة وفهمها بما يكفي لإعادة بناء السوق والتعامل الاقتصادي بما يعيد التوازن العادل في التعامل واكتفى بالاجراءات الاستثنائية الوقائية لدرء الظلم والغبن الظاهر في التعامل.

المثال الثاني.. الطهارة من نجاسة الكلب:

ما أورده صاحب «سبل السلام شرح بلوغ المرام من أدلة الأحكام» الإمام محمد بن اسماعيل الصنعاني المتوفى سنة ١١٨٢ هـ في مناقشته نجاسة لعاب الكلب والسبل الشرعية لإزالتها حيث أخضع الموضوع للنظر العقلي وتوصل إلى النتيجة العقلية الممكنة لادراك وعلوم زمانه في أن لعاب الكلب ليس أشد نجاسة من العذرة ولذلك إزالتها هي الغسل ثلاثاً كباقي النجاسات، ولكن العقل الإسلامي لا يمكنه أن يقف عن النظر المجرد من ضوابط الوحي.

ولذلك كانت نتيجة بحثه أنه لابد من غسل لعاب الكلب سبعاً احداهن بالتراب انصياعاً للأمر الشرعي حيث لا حكمة ولا

مصلحة إنسانية في تجاهل أمر الشارع.

وكان لابد من مضي القرون ليتعرف العقل والعلم على أنواع من النجاسات آثارها أبعد وأسوأ من الروائح والمناظر الكريهة تسمى الجراثيم والفيروسات والمكروبات وان من أسهل وأنفع الوسائل لإزالتها الدلك وجريان الماء بقدر كاف عليها كأسلوب صحي وقائي في ميسور كافة الناس في كل الظروف.

وهكذا يكون الجمع الواعي المنضبط بين حكمة الشرع والعقل في كل حالة بما يناسبها دون تعنت وشطط أو تفسخ وفساد.

لذلك لابد أن يستقر بوضوح في الضمير والثقافة والمعرفة الإسلامية تلازم العقل والوحي، وان أي تعارض أو اضطراب في هذه العلاقة يمثل ظاهرة مرضية خطيرة في جسد الفكر الإسلامي يجب تمحيصها وعلاجها ولا يستريح الضمير والفكر المسلم قبل أن يجد المخرج العملي الواعي القادر السليم الذي يوفق ويلازم بين مسيرة العقل ودفعه وفاعليته وبين غاية الوحي وتوجيهه وهدايته بعيداً عن حصيلة التجارب المتميزة المريضة والأفعال الطائشة والعشوائية وردود الفعل التلقائية المضادة.

ثانيا: إعادة رسم وفهم مجال المعرفة في مصادر الاجتهاد، ومعرفة حدود دور الفقيه وإمكانياته في تركيب دواليب عجلة المعرفة في العالم المعاصر، والتفرقة بين عمليات الإفتاء والاجتهاد ومصادرها في الفكر الإسلامي في عالم اليوم.

من الأخطاء التي يقع فيها الدارسون الإسلاميون نتيجة سيطرة التجربة التاريخية على أسلوب نظرهم انهم ما يزالون ينظرون الى الفقهاء من دارسي العلوم الشرعية في إطارها التاريخي من علوم النصوص ومتون الفقه وتراكيب اللغة على أنهم هم المسؤولون عن تجديد المعرفة الإسلامية وتقديم الفكر والاجتهاد المطلوب لتنظيم ومواكبة الحياة المسلمة المعاصرة والاستجابة للتحديات التي تواجهها وتقديم البدائل الإسلامية لها في مواجهة التنظيمات الاجتماعية والحضارية المناجزة.

وهذا التصور خاطىء من أساسه حيث أنه يقوم على فرضية أساسية لا وجود لها في عالم المعرفة اليوم وهي أن الفقيه يملك المعرفة اللازمة في كل قضايا المجتمع وبذلك يكون قادراً على الفكر والنظر والاجتهاد وتقديم البدائل الإسلامية.

وهذا التصور كان الى حد كبير صحيحا تاريخياً حين كان الفقيه تاجراً وفيلسوفاً ورياضياً وطبيباً وكيميائياً وملماً بكل علوم عصره بل مبرزا فيها أو في معظمها كما كان كثير من الفلاسفة والعلماء دارسين متمكنين للفقه والشريعة.

ولذلك كان منهج الدراسة الإسلامية شاملاً وكان الفقيه مفكراً أيضاً تنهل قدراته ومعارفه القانونية من قدراته ومعارفه العلمية الشاملة لمعطيات عصره الاجتماعية والعلمية والفنية.

ولكن الأمر المهم الذي يجب أن نتنبه له اليوم هو أن المعارف الإنسانية والاجتماعية والفنية قد اتسعت حتى ليصعب على الفرد الواحد الإحاطة بها بل بفروع العلم الواحد وأن القدرة المطلوبة للنظر المجتهد في أي باب من هذه الأبواب تحتاج إلى النظر المتخصص.

ولذلك فالعطاء والاجتهاد والتصورات والحلول والبدائل في أي مجال من مجالات

المعرفة الاجتماعية أو العلمية لا يمكن أن تأتي وتصدر عن المختص بالدراسات القانونية وحده .

فمن المشاهد أن القانونيين وإن كانوا هم الذين يصوغون و يبوبون القوانين والتعليمات الخاصة بالاقتصاد أو السياسة أو الإعلام أو الصناعة أو البحث العلمي أو المرور فإن الفكر الذي تصدر عنه هذه القوانين والتعليمات لا يرجع إلى القانونيين .

ولذلك فإننا بحاجة إلى فهم خارطة المعرفة وتطوراتها المعاصرة فلابد لمجال المعرفة الإسلامية من اقتصاديين وإعلاميين ومن سياسيين وإداريين وسواهم من أصحاب الاختصاص والمعرفة في شئون الحياة الاجتماعية والفنية كافة .

ولابد لهؤلاء المتخصصين من وعي وإدراك مناسب للنصوص والغاية والقيم الإسلامية حتى يأتي نظرهم وممارستهم بتوجيه إسلامي وحتى يكونوا مصدراً للفكر والتصورات والممارسات الإسلامية كل في اختصاصه وموقعه .

ومن حصيلة فكر هؤلاء واجتهاداتهم ونظراتهم وما يطرحون من تصورات و بدائل تكون التراكمات التي يستقي منها القانونيون أعمالهم القانونية والفقهية التي يتطلبها تنظيم الممارسة الحياتية والاجتماعية والفنية للمجتمع المسلم .

وبذلك نعرف موضع الافتاء والاختصاص القانوني في خارطة المعرفة والأداء الاجتماعي في عالم اليوم ولا نحمله فوق طاقته وبعيداً عن غايته .

وبذلك يكون التوجه الصحيح لحل معضل الاجتهاد والفكر الأصيل والحلول والتصورات الإسلامية البديلة ليس بالنداء الضائع إلى الفقهاء لتقديم التصور التاريخي ولا إلى أصحاب اختصاص المعرفة والصياغة القانونية .

ولكن بالتوجه إلى إعادة رسم خارطة المعرفة على أساس الوجهة الإسلامية وبناء الكوادر العلمية والفنية القادرة على العطاء الاجتهادي .

وكذلك تنظيم هذه الكوادر في نظام يتكامل و يتساند ليوفر المعرفة ودليل العمل للمجتمع المسلم عن قناعة وقدرة وهي مهمة تتوزعها بأكثر من صورة ونظام المجامع العلمية العليا والمؤسسات النيابية التشريعية في النسق المسؤول الموثق بما يحتاج إليه سير حياة الأمة ونظامها الاجتماعي وبذلك تتضح صورة الحياة الفكرية الزاخرة في المجتمع وما تعج به من الخواطر والتأملات والآراء والاجتهادات وما يجمع عليه جمهور الأمة و يعتمده من الفتوى والقانون اللازم للممارسة الإسلامية في حياة الفرد والجماعة .

ثالثا : بناء منهج التربية والتعليم الإسلامي بحيث تنتهي ازدواجية المعرفة الاجتماعية والدينية القانونية وازدواجية القيادة السياسية والقيادة الفكرية .

من الواضح أن ازدواجية القيادة السياسية والفكرية تاريخيا كانت خلف ضعف المعرفة والثقافة في المجتمع الإسلامي وخلف غشم وجهالة واستبداد القيادة السياسية .

وفي العصر الراهن بتأثير السيطرة العسكرية والسياسية والثقافية الاستعمارية الغربية ونتيجة

للفراغ التاريخي قامت أيضا ازدواجية في المعرفة .

فهناك معرفة دينية إسلامية قانونية محدودة لا يزيد الزمن دائرتها إلا انحساراً حتى أن بعض دول المسلمين العلمانية لم تعد تستثنى حتى قانون الأسرة والأحوال الشخصية من التغيير والتحوير.

وهناك معرفة علمانية اجتماعية فنية مستوردة تطغى وتمتد إلى جوانب الحياة كافة وتستجيب لمحاكاة العصر ومظاهر تطوره وتحدياته وتقوم على خدمتها ونشرها المعاهد والجامعات والمؤسسات .

ومن الواضح أن كلا الشجرتين عاجزة عن النمو، لانعدام أسباب النمو للأولى ولغربة الثانية عن أرض وشعب الإسلام وغاياته ودوافعه .

ولذلك فإن اصلاح منطلقات المعرفة والثقافة الإسلامية وإعادة بناء كيانها إنما يقصد منه إعادة قدرتها على العطاء والنماء .

ولكي يكون لهذه القدرة ثمرة ومعنى فلابد من إعادة بناء مناهج التربية والتعليم .

فالكوادر الملتزمة إسلامياً القادرة فنياً هي الجواب العملي الوحيد لإمكانية إعادة وحدة القيادات ووحدة المعارف .

لابد من التزام الشخصية والقيم والغاية الإسلامية في تربية الكوادر الشبابية .

ولابد من تزويدها بالأساس من النصوص والمعرفة الإسلامية وكيفية فهمها والتعامل معها بعد إعادة تبويبها وتبسيط مناهج دراستها .

ولابد من توفير القدر الضروري من النصوص والمعرفة الدينية لكل اختصاص ليكون الموجه والمكون لعقلية الدارس ثم بعد ذلك لابد من إقامة مختلف دراسات المعرفة والخبرة في كل الفروع الاجتماعية والفنية على أسس وغايات إسلامية وكأجزاء متكاملة متناسقة في وحدة المعرفة والثقافة الإسلامية فلا مجال بعد هذا إلى جامعة إسلامية وجامعة علمانية ، ولا مجال لاقتصار الغاية والفكر والمنهج الإسلامي على دراسات قانونية لغوية بل هي دراسات إسلامية الغاية والضوابط والمنهج في العلوم الاجتماعية والإنسانية والطبيعية .... الخ .

وهذا يشمل المنهج الفني والخلق والالتزام المهني والغاية الاجتماعية في كل حقل بما يلائمه ويتطلبه الإسلام في المجتمع المسلم .

الأصول : المنهج التاريخي للفكر الإسلامي :

من الضروري عند الحديث عن أسس الاصلاح التعرض لمنهج الأصول في الدراسات الإسلامية ومعرفة موقعه المحدد من عملية الإصلاح .

فقد لا تتضح الصورة للدارس بين كل ما سبق أن ذكرناه عن المعرفة وإعادة بناء كيانها ومنهجها وبين الأصول بمفهومها التاريخي والاصلاحات التي لابد أن تشملها .

فالأصول القصد منها بشكل عام هو المصادر والمنهج للدراسات الإسلامية .

ومن الواضح مما سبق أن ذكرناه أن منطلق الاصلاح لا يبدأ من قضية الأصول بل يسبق ذلك إلى البدء بمصادر المعرفة الأساسية وهي الوحي والعقل وتوضيح العلاقة العضوية بينهما كمنطلق للمعرفة الإسلامية .

كما سبق أن بينا شمولية المعرفة والفكر والاجتهاد الاسلامي إلى كافة مناحي الحياة

ورفض محدودية المعرفة والفكر وازدواجيته في المجتمع الإسلامي في معرفة قانونية لغوية تاريخية ومعرفة علمانية اجتماعية فنية.

ولكي نتعرف على التوجهات اللازمة لإصلاح منهج الفكر الإسلامي لابد من التعرض لعلم الأصول وتحليل مكوناته ومفاهيمه الرئيسية ومعرفة مجالات الإصلاح في ميدانه.

والأصول هي كلمة شاملة تجمع العديد من القضايا المتباعدة التي سمحت الظروف التاريخية بجمعها في وعاء واحد، أصبحت في تصوري اليوم مصدراً للتعقيد الفكري والمنهجي.

فالأصول تضم مادة الوحي والرسالة الإلهية والتطبيقات والتوجيهات النبوية القيادية، وهما القرآن والسنة.

كما تضم الإجماع وهو مادة تشريعية فكرية تمثل الإجماعات التي تنتهي إليها الأمة وهو منهج وأسلوب في الوصول إلى المادة التشريعية والفكرية.

كما تضم مناهج وأساليب في الدراسة والبحث للوصول إلى المادة والفكر الإسلامي كالقياس.

كما تضم مقاييس وضوابط للمنهج كالضرورة والمصلحة والاستصحاب والاستحسان.

ولابد من دراسة متأنية موضوعية لهذا الإطار وتتبع نموه والمؤثرات المختلفة في تكوينه حتى يمكن تطويره إلى الوضع الذي يخدم المعرفة والثقافة والتشريع الإسلامي بشكل فعال.

ورغم ضآلة بل انعدام الدراسات المتخصصة في المنهج الذي صدر عنه فكر الصدر الأول إلا أن من السهل لمس الفارق في الحيوية والمبادرة والشجاعة والنفاذ في فكر ذلك الجيل.

ومن السهل ملاحظة لمسة الركود والجمود والشكلية المدرسية التي أخذت تزحف على المنهج الإسلامي ويمكن ملاحظة ذلك بوضوح في مفهوم الإجماع عند الأصوليين.

ومن المهم إدراك أن الأصول بمفهومها الحاضر قد تمت بلورتها في فترة مبكرة وانها بذلك قد استجابت للحاجة القائمة في ذلك العصر.

أما اليوم فيجب إعادة التبويب وملاحظة التطورات والتغيرات في الواقع الإسلامي لمعرفة التعديلات التي لابد من إدخالها على منهج دراسة الوحي وخوض غمار المعرفة.

ومن أهم ما نلاحظه انه نتيجة للتغيرات والتطورات الهائلة من صور الحياة الإنسانية وإمكاناتها في السياسة والاقتصاد والاجتماع والإعلام والتعليم والتربية والمواصلات والانتاج وسوى ذلك لابد من ملاحظة عنصري الزمان والمكان وتأثيرهما على فهم كل نص على حده ومجموع النصوص ذات العلاقة وفي إطار غايات الرسالة والوحي.

فعلى سبيل المثال اذا حفلت الأحاديث النبوية والكتب الفقهية بتفاصيل دقيقة لكيفية جمع الزكاة من النبات والحيوان حيث كانت مصدر الثروة في الجزيرة العربية على عهد الرسول صلى الله عليه وسلم التي يؤخذ منها حقوق الضعفاء والمحرومين وحاجات المحتاجين ونجد فيها الاعفاء والتجاوز للصناعة والتعدين والعقار لما كانت عليه حالة الثروة والانتاج

على عهد الرسول عليه السلام.

فـإننا نجد اليوم ثروة الجزيرة في التعدين (البـتـرول) بشكل غير معهود في التاريخ ومصادر ثـروة الأثـريـاء مـن العقار ومستقبل الأمة يكمن في الصناعة.

وكل هـذه التـطورات لابد أن تلقى عناية وتركيزا واهتماماً جديداً بما يحقق ذات الغايات السـامية رعاية للمحرومين وأصحاب الحاجة في كل زمان ومكان.

ان تـأثير الزمان والمكان لابد أن ينعكس على دروسات المنهج خاصة في فهم جملة السنة النـبـويـة المتعلقة بتوجيهات وتدبيرات الرسول عـليـه السـلام لمجتـمع المسلمين ودولتهم على عهده.

ولابـد ان تـتـطـور دراسـات السـنة النبوية بـوجـه خـاص على هـذا الأسـاس الى دراسات شـامـلـة متكاملة لنصوص السنة في كل موضوع وفي علاقات المواضيع المختلفة بعضها ببعض في ضـوء الـغـايـات الـتـي هـدفـت الى تحقيقها في مجتـمـع المديـنة والجزيرة على عهد الرسول عليه السـلام، ولـعل مقدمة الدراسة لنظرية الاسلام الاقـتـصادية التي نشرت ضمن مطبوعات اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة وكندا باللغة الانجليزية

«Contemporary Aspects of Economic and Social Thinking in Islam»

وهـو وقائع المؤتمر الثالث لمنطقة الساحل الشرقي عـام ١٩٦٨م تمـثـل نمـوذجـا للدارسـة المـتكاملة لمجـمـوعة من الاحاديث في الموضوع الواحد وهو هـنا موضوع الربا وكيف تتضح الحكمة والغاية والسـيـاسـات الـنـبـويـة التي قصدت اليها ولا يـبـقـى نص من النصوص قلقا أو مهملا لقصور الدراسة.

كـمـا ان تـأثير الزمـان والمكـان وضـرورة شمولية الدراسة للنصوص ذات العلاقة والموضوع في اطـارهـا الـزمـانـي والمـكـانـي سيجعل اهمية خاصة لاسلوب القياس الشامل للقضايا والصور المتكاملة باعتبار الغاية التي هي فوق اعتبارات الزمـان والمكـان وذلك في فـهم ودراسة السنة النبوية والاستفادة منها.

وسـيـضـع حدا للمعارك المستديمة للاستدلال الجزئـي بـالـنـصـوص الجزئية والمتفرقة في غيبة الـصـورة الـكـامـلة والمؤثرات المختلفة للواقع الحي المعاصر للنصوص والذي يمزق الأمة ويعيد طرح الـقـضـايـا الثانوية والجزئية عودا على بدء لعجز المـنـهـج ان يـقـول كلمته في مواجهة هذا المأخذ القاصر والضار في الدراسة والتوجيه.

ان الـقـضـيـة الجـزئـيـة مـهـمـا كان توثيقها لـيـسـت بـالـضـرورة هي القضية الصحيحة وقد تـكـون الـنـقـيـض لصحة القضية الكلية اذا لم تـلاحظ الكليات. ومن مؤثرات الزمان والمكان على تلك القضية مفهومها والغاية المطلوبة منها.

ان الامـل عـنـدي كـبـير في اعادة النظر في مـنـهـج المعرفة والدراسة الاسلامية بحيث يأخذ الـعـقـل مـوضـعـه السليم الى جانب الوحي وفي خـدمـتـه وتـوجـيـه مـنـه وبـتـكـامـل الاستنباط والاسـتـقـراء في خدمة المعرفة الاسلامية وبحيث يـأخـذ الـقـيـاس الـكلي والـنظر الشامل وعنصر الزمـان والمكـان مـكـانـه في مـنـهـج الـدراسـة الاسـلامـيـة حـيـنـئـذ يـعـاد بـنـاء منهج التربية والتعليم بحيث تتوحد القيادة وتتوحد المعرفة.

اسلامية العلوم الاجتماعية:

واحدى الخطوات نحو الاصلاح الاجتماعي

واحدى الثمار لاصلاح بناء المعرفة والمنهج الاسلامي في المعرفة هو اصلاح العلوم والدراسات الاجتماعية والانسانية.

والى جانب كل ماسبق ذكره من الجهود المطلوبة لاصلاح بناء المعرفة والثقافة الاسلامية. فان هناك جهودا اضافية محددة لتحقيق تلك الغاية وهي جهود أسلمة العلوم الاجتماعية.

وحين ناديت بإقامة جمعية علماء الاجتماع المسلمين في اطار نشاطات اتحاد الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا كان ذلك امتدادا لاهتمامي بأمر تجديد المعرفة والثقافة الاسلامية في جهود الاتحاد ونشاطاته ومطبوعاته الفكرية والثقافية.

وكانت من أهم الغايات عندي لاقامة تلك الجمعية هي تجنيد الاسلاميين الملتزمين من علماء الاجتماع للعمل على اسلامية تخصصاتهم في العلوم الاجتماعية حيث يتوفر لهم الالتزام والخبرة والدراسة الفنية بالمنجزات العلمية والمنهجية العقلية، والمطلوب هو تجنيد جهودهم وتنسيق معلوماتهم والتزامهم الاسلامي وتوفرهم للعمل والدراسة في حقول تخصصاتهم للبحث والتنقيب والنقد والتحليل فيما لديهم من مناهج ومعارف في ضوء القيم والغايات والقواعد الاسلامية.

وحين توليت أمر بناء الامانة العامة للندوة العالمية للشباب الاسلامي بقي الجانب الثقافي وترقية نطاق ومناهج المعرفة والتربية الاسلامية غاية لي.

واليوم حين ناديت باقامة المعهد العالمي للفكر الاسلامي وشاركت فيه مع رفاق افاضل يشاركونني عمق الايمان بهذه القضية واهميتها وأولويتها في هذه المرحلة من مراحل الأمة نحو العطاء والبناء.

فان المأمول ان تثمر هذه الجهود مع مايمكن ان توفره من اهتمام وتعاون ومشاركة من الرجالات والمؤسسات الاسلامية كافة لتحقيق غاية اثراء وانماء دوحة المعرفة الاسلامية وصقل الشخصية الاسلامية واسلامية العلوم الاجتماعية.

غايات المعهد العالمي للفكر الاسلامي ومنهاجه في العمل :

غايات المعهد هي العمل في المجال الفكري والثقافي الاسلامي والمساهمة في انماء المعرفة الاسلامية واعادة بناء كيانها ومناهجها واعطائها الاولوية التي تستحقها في هذه المرحلة كشرط ضروري مسبق لانجاح الجهود الاسلامية في اعادة البناء ومتابعة المسيرة. والغاية تقديم تصورات متكاملة للمعرفة ومصادرها الاسلامية.

والغاية تأصيل المنهج السليم في فهم المبادىء والقيم الاسلامية حتى تستقيم التصورات والعلاقات ومناهج التربية وتصقل الشخصية وتصبح النظم تثمر الجهود الاسلامية فكثيرا ما تؤدي جزئية النظرة الى تشوه التصورات والقيم والشخصية الاسلامية وتأتي ثمار الاخلاص والالتزام بعكس ما هو مرغوب أو مطلوب للقيادة والإصلاح الاجتماعي والاسلامي.

والغاية تجنيد جهود الباحثين والعلماء الملتزمين والمخلصين وتنسيقها لاعادة بناء كيان المعرفة الاسلامية واسلمة العلوم الاجتماعية على وجه الخصوص وتوفير المادة العلمية والكتب

المدرسة الجامعية في هذه المجالات.

والغاية اصدار عدد من الدوريات المعنية للباحثين الاسلاميين مثل دوريات التعريف والنقد الموضوعي للكتاب الاسلامي وتلخيص قضاياه الاساسية للقراء.

والغاية اصدار الدوريات والموسوعات المختصرة لتقديم الجديد في باب المعرفة والمنهج الاسلامي.

والغاية التدريب والندوات واللقاءات العلمية بين العلماء والمفكرين والكوادر القيادية الاسلامية في سبيل مجتمع مسلم أفضل.

الغاية هي أن تصبح المعرفة والاجتهاد والقدرة الاسلامية منهجا ومدرسة وليست استثناءات عملاقة تباعد بين أفرادها الأجيال والقرون..

والنشرة التعريفية بالمعهد متوفرة باللغتين العربية والانجليزية وفيها تعريف بالمعهد وغاياته ومهماته بمزيد من التفصيل في الموضوع لمن أراد المزيد. *

اننا لا نريد للاسلام أن يقبع منطويا في الزوايا والأروقة ولا نريد للاسلام وهدى الاسلام أن ينحسر كلما امتد من الصحراء الى ميدان الحواضر وتحدياتها.

ولا نريد للاسلام أن يظل معزولا خلف حجب الزمان والمكان.

ان هذه الغايات أكبر من المعهد ومن أية مؤسسة لوحدها مهما كانت... الا بالاخلاص والتعاون بين العاملين المخلصين الاسلاميين ومؤسساتهم حيثما كانوا في ارجاء الأرض.

فبالاخلاص والتعاون بين المخلصين العاملين المستنيرين وبين مؤسسات الريادة العلمية الاسلامية كل في موقعه، وكل في اختصاصه، وكل حسب امكانيته يصبح كل ذلك ممكنا ويصبح كل ذلك سهلا باذن الله.

وان هذه الندوة ما هي الا احدى النماذج التجريبية التي نأمل، أن تنمو وجوه التعاون على غرارها، بين مؤسسات التعليم والثقافة الاسلامية، وننتظر من ورائها الخير كل الخير ان شاء الله.

اسلامية العلوم السياسية:

واذا أخذنا ميدان العلوم السياسية كنموذج للقضايا والمصاعب الذي يواجهها الفكر الاسلامي مما سبق أن أشرنا اليها والتي تواجه الدارس المعلم في ميدان المعرفة والثقافة في هذا العصر نجدها واضحة وملموسة.

فهذا العلم علم اجتماعي لم يوله المسلمون عظيم اهتمام كأثر مباشر لانفصام القيادة الفكرية عن القيادة السياسية للامة تاريخيا لان انعدام الخبرة بميدان السياسة والحكم من ناحية وسيطرة الفكر النظري القانوني الشكلي كان له أسوأ الآثار السلبية في ميدان الدراسة السياسية الاسلامية وقدرة الفكر الاسلامي على تقديم التصورات والحلول والبدائل التي تواكب الحركة والتغيير في بناء وامكانات وتحديات المجتمعات الاسلامية عبر حركة الزمان والمكان والتاريخ.

ولعل من المفيد تصوير آثار هذا القصور في مجال العلوم السياسية بأن نضرب مثلين لفقيهين من الفقهاء الاجلاء اصحاب القدرة والباع في اختصاصهم الفقهي ولكن آثار المنهج حين يتعرضون لقايا الفكر السياسي لا تخفي على نظر

* عنوان المعهد:

323 Bent Rd., Wyncote, Pennsylvania 19095 U S A

المختص.

والمثل الأول هو للفقيه القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الأندلسي في كتابه الجليل في الفقه الاسلامي المقارن «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» في باب الجهاد حين نعرض لخلاف الفقهاء حول جواز قطع الشجر في الحرب وكان السبب لهذا الخلاف هو نشوء الظن ان ابا بكر رضي الله عنه حين منع قطع الشجر قد خالف فعله فعل الرسول عليه الصلاة والسلام الذي ثبت أنه حرق نخل بني النضير، وكان وجه التوفيق حيث أنه «لا يجوز على أبي بكر أن يخالف الرسول مع علمه بفعله انما كان على أحد وجهين أولهما الظن بأن فعل ابا بكر هذا انما كان لمكان علمه بنسخ ذلك الفعل منه صلى الله عليه وسلم والثاني ان ذلك الفعل من الرسول عليه الصلاة والسلام انما كان خاصا ببني النضير لغزوهم».

ويعقب ابن رشد على ذلك بقوله فيما يراه الفقهاء في الأمر «ومن اعتمد فعله عليه الصلاة والسلام ولم ير قول أحد ولا فعله حجة عليه قال بتحريق الشجر».

ومن هذا المثال الذي يتعلق بسياسات ومعارك حربية تمت في أوقات ومواضع مختلفة بكل ما تمثله المعارك العسكرية والسياسية من ديناميكية وحركية تستوجب على القيادة التيقظ والمبادرة على مقتضى الحال، وهذا لا يعني عدم الالتزام الخلقي والإنساني بمفهوم الاسلام وعدم التصرف بروح الشريعة الا أننا نجد الفكر النظري القانوني الشكلي غير المختص يقيم قضايا ويعقد مقارنات وهمية ويلجأ الى الفرضيات والظنون للوصول الى حل التعارضات الوهمية التي أوجدها.

ان فكرة البحث عن النصوص والكلمات عند النظر في طبيعة المواقف والسياسات التي تأخذ بها القيادات أمام المشاكل والتحديات والمعارك السياسية والعسكرية التي يواجهونها هو في حد ذاته تفكير نظري لا تستطيع القيادات القولبة في اطاراته.

ان التفكير الموضوعي العملي يوجب الانطلاق في كل حالة وقضية من معطياتها المتكاملة وظروفها الزمانية والمكانية الخاصة لمعرفة التصرف والسياسة الاسلامية المسئولة السليمة التي يقتضيها الموقف.

ولو انطلقنا من هذا المنطلق العملي الكلي الشامل لرأينا أنه لا مجال للمقارنة والموازنة بين موقعة بني النضير على بداية قيام دولة المدينة أو ما أسميه العهد المدني الأول والمسلمون قلة يحيط بها الاعداء وبين معارك جيوش الفتح على عهد ابي بكر رضي الله عنه في بلاد العراق والشام.

فمعركة بني النضير تمت والمدينة محدودة القوة يحيط بها الاعداء في كل الجزيرة العربية وبنو النضير قبيلة يهودية متماسكة مزارعة في منطقة المدينة التي تتميز بالآبار الكثيرة والمياه السطحية ويتوفر للقبيلة من زراعتها التمور التي تتميز بقدرتها على البقاء وصلاحها للاكل لمدد طويلة، ومعنى كل ذلك عسكريا حصار طويل مرهق ومجهد لقوى جيش الرسول عليه الصلاة والسلام.

ولذلك فإن الأمر بقطع النخيل الذي يأخذ نموه واثماره عددا من السنين فيه القضاء على موارد رزق وعيش قبيلة بني النضير وبذلك كانت خطة سديدة محكمة انهت المعركة

لصالحهم دون خسائر للمسلمين وطلب بنو النضير الخروج من المدينة بانفسهم والمنقول من متاعهم.

أما جيوش ابي بكر فإنها خرجت تقارع جيوش الامبراطوريات المعاصرة في فارس والروم التي تهدد سلامة الدولة الاسلامية وتقبع في العراق والشام على اطراف الجزيرة العربية تهدد المسلمين وتتحكم في رقاب ابناء العراق والشام وتستنزف خيرات بلادهم وثمارهم.

ولذلك كانت خطة ابي بكر انطلاقا من روح الاسلام في مقاومة التعسف والاستبداد وتوفير حرية العقيدة للبشر، خطة سديدة جعلت من جيوش الفتح جيوش تحرير وحماية يتعاطف ويتعاون معها ابناء الأرض المفتوحة وكانت لهم بمثابة جيوش انقاذ وتحرير، اما لو ان تلك الجيوش الفاتحة قد دمرت موارد عيش ابناء تلك البلاد فلا شك انهم كانوا سيقفون الى جانب جلاديهم من الفرس والرومان لأنهم سيكونون ارحم بهم على أي حال من جيوش الغزو والتدمير.

وهكذا فإن المشكلة الاساسية هنا هي مشكلة في منهج النظر والدراسة اكثر منها في أي أمر آخر.

والمثال الثاني هو ما أورده العالم الجليل الفقيه المعاصر الذي يلقى كتابه قبولا في الدائرة الاسلامية وتعتبر من افضل المعروض في ميدانه وهو الشيخ سيد سابق في كتابه فقه السنة في باب الجهاد حين يتحدث في فصل من فصول الكتاب عن «التبييت» وهو مهاجمة العدو ليلا.

و يتطرق الاستاذ الفاضل للموضوع من وجوهه المختلفة والاسباب التي تستدعي الهجوم والتي يخنى منها كقتل اسرى المسلمين أو من لا يقصد قتله بسبب الظلام و يستشهد باقوال السلف من العلماء توضيحا وتوثيقا ودعما لما يصل اليه من الرأي والذي قال به في النهاية وهو جواز التبييت.

والقضية التي يواجهها الدارس المختص والقارىء من القيادات السياسية او العسكرية في موضوع الجهاد والسياسة والحرب في الاسلام هي ليست في سلامة ما أورده العالم الفاضل في حد ذاته وتوثيقه ولكن في اطار الدراسة الشاملة وعلاقة الموضوع ومنهج تناوله ودراسته فيما يختص بعمل هؤلاء وما يواجهونه من قضايا وتحديات.

فالتبييت لاشك قضية هامة وكبرى في حروب العصور الماضية التي يحارب فيها السيف والرمح وعلى ظهور الخيل وتظل ضحاياها في حدود العشرات او المئات.

أما في الحروب الحديثة وامكاناتها الهائلة وطبيعة أسلحتها الواسعة التدمير التي لا تعرف استخداماتها ليلا ولا نهارا ولا رجلا ولا امرأة والتي تعد ضحاياها بالالوف ومئات الالوف والتي يتقرر مصيرها في الساعات والدقائق والتي تستهدف المواقع لأهميتها الاستراتيجية وليس لنوعية النازلين أو العاملين أو المحيطين بها فلا معنى ولا علاقة لهذا النوع من المعارك والحروب. والمشكلة هنا ايضا مشكلة منهج ومنطلق في الدراسة والبحث والعرض والفكر والنظر. ولعله بعد هذا لا يصبح قياس القاضي الماوردي في كتابه «الاحكام السلطانية» عقد الخلافة على عقد النكاح في انعقاده بائنين أمرا مستغربا.

قصور الدراسات السياسية الاسلامية :

واذا ادركنا طبيعة المشاكل التي يعاني منها الفكر الاسلامي في المنهج أصبح من السهل علينا معرفة السبب خلف قصور الدراسات الاسلامية السياسية ومايبدو عليها من التعارض والبساطة والمحدودية رغم جلال وسمو المبادىء التي تقوم وترتكز عليها هذه الدراسات في الخلافة والشورى والعدل والمسؤولية.

ولعل من المفيد ان نتناول هنا بعض القضايا الهامة التي تطرح نفسها في مجال الدراسة السياسية الاسلامية و يقصر المنهج في تناولها وتوجد بذلك ازمة فكر سياسي لدى الأمة تحول بينها وبين التنظيم السليم والمشاركة العامة من الأمة في تبني قضاياها الهامة وبذل الجهد المطلوب لانجاحها.

ووجوه القصور التي تعاني منها الدراسات الاسلامية السياسية مرجعها الى نوعين من القصور:

الأول : هو قصور ينعكس على فهم النماذج والنصوص الاسلامية الاولى التي تعتبر مصدرا للغاية الاسلامية وموجها للفكر والاجتهاد الاسلامي.

الثاني : هو قصور ينعكس في فهم مبسط غير مختص في الفكر السياسي الغربي والاجنبي تدفعه الرغبة في مقاومة هذا الغزو الاجنبي والانبهار به لدى جمهور المثقفين و ينتهي في كثير من الاحيان الى تبني مصطلحات ونظم لا تعكس حقيقة الغاية والمفهوم الاسلامي وتترك ساحة الفكر الاسلامي اكثر اضطرابا و بلبلة وتزيد من صعوبات الخلاص ووضوح الرؤية.

الفرد المطلق والمستبد العادل :

ففي المجال الأول : نرى مفهوم كثير من الدارسين والكتاب في حقل الدراسة السياسية الاسلامية للخلافة الراشدة على انها نظام حكم فرد مطلق حتى جاء من القيادات الفكرية الاسلامية من يتحدث عن المستبد العادل وتركزت الدراسات الاسلامية على شكليات الشروط فيمن يتولى الخلافة وولاية العهد والبيعة وواجبات السلطان في اتباع الشريعة وحتى طاعته على الرعية.

أما جوهر العملية التنظيمية والسياسية والعوامل والقوى المؤثرة في بنائها واستقرارها واجراءاتها في اختيار كوادر القيادة السياسية والاجتماعية وتحديد ادوارها ونقل السلطة من قيادة الى اخرى ومن جيل الى آخر واسلوب اتخاذ القيادة لقراراتها واسلوب وحدود ممارسة القيادة لسلطاتها والرقابة عليها.

كل ذلك لا نجد له صدى ولا عناية في هذه الكتابات كما سبق ان قلنا لانعدام الخبرة والاختصاص وبالتالي النظر السطحي المبسط للانظمة والتاريخ.

ولأهمية الخلافة الراشدة في الفكر الاسلامي ولتباعد الزمن مع عهدها وتغير الظروف تغيرا كبيرا كانت دراستها وحسن فهمها وفهم مدلولات مكوناتها امرا غير يسير على غير المختص المجرب.

ومن المعروف في دراسة الانظمة السياسية انه لا يمكن الاكتفاء بدراسة المؤسسات والوثائق الرسمية لنظام الحكم ولذلك لابد من دراسة تشمل الانظمة والاجهزة والعوامل المؤثرة

في نظام الحكم الرسمية وغير الرسمية حتى يمكن فهم النظام واسلوب عمله.

والخلافة الراشدة سيجد الدارس لها الحد الأدنى من المؤسسات والانظمة الرسمية والمكتوبة.

وليس ذلك عن نقص فيها ولكن طبيعة البيئة العربية البدائية البسيطة التي نشأت فيها والتي لم تقم بها حكومات أو امبراطوريات أو نظم معقدة ولكن كانت قبائل مبعثرة متناثرة لا يجمعها نظام ولا دولة قبل الاسلام ولأن حكومة الخلافة الراشدة كانت تواجه تحديات هائلة في عالمها المعاصر مع ضآلة الإمكانات البشرية.

ولأن الاصحاب بقيادة الرسول عليه السلام هم الذين انشأوا دولة المدينة وهم الذين مارسوا العمل حول الرسول عليه السلام طيلة ثلاثة وعشرين عاما.

لذلك لا يجد الدارس تنظيما او اجراءات لاختيار القيادة وتحديدها فالاصحاب هم القيادة كأمر واقع بحكم انشائهم للدولة والنظام الاجتماعي.

كذلك لن يجد الدارس تنظيما ولا اجراءات لتحديد ادوار القادة لأن قدراتهم ومواقعهم محددة على عهد الرسول عليه السلام ويعرف الاصحاب قدرات بعضهم البعض ولذلك فاختيارات الخليفة على أي الاحوال لم تكن اعتباطية ولا عشوائية.

أما الرقابة فكانت تتم تلقائيا من خلال الباب المفتوح في المسجد بين كوادر القيادة وبينهم وبين الرعية ولطبيعة التربية المتينة للاصحاب.

أما تنظيم واجراءات نقل السلطة من جيل القيادة جيل الاصحاب الى الجيل الذي يليه من ابناء الأمة وعلى أساس من الغاية الإسلامية في الالتزام والكفاءة فللأسف فإن انهيار الخلافة الراشدة وهي ماتزال في دائرة الجيل الأول لم تسمح بقيام تلك الاجراءات وبلورتها.

ولهذا فإن دراسة الخلافة الراشدة ومعرفة طبيعتها واساليب عملها لابد فيه من النظر المختص المتمن قبل القفز من الوهلة الاولى الى القول بالفرد المطلق والمستبد العادل رغم ان القرآن ينفي في اول ما أنزل من الوحي «إن الانسان ليطغى أن رآه استغنى» ٩٦: ٥١ وقبل القول بإجراءات وتصورات اخرى في التنظيم والشورى والسلطات والرقابة وسواها من شؤون الحكم وممارسته في مجتمع أو آخر قياسا واستلهاما واقتداء بنظام الخلافة الراشدة.

الشورى والردة :

ومن قضايا المجال الاول قصر مفهوم الشورى الاسلامية في علاقات الحكم على مجرد سماع الخليفة او السلطان للاراء وان قرار حرب الردة الذي اتخذه الخليفة الاول ابوبكر رضي الله عنه كان مجرد انقاذ لمفهوم حكم النص في قتال المرتد.

وتتلخص النظرة بهذا الأسلوب في ان أبا بكر قد اتخذ القرار وأصر عليه رغم اعتراض عمر بن الخطاب ومن ايده في ذلك من الصحابة.

والعجيب ان القائلين بهذه الآراء لا يرون من الأمر إلا نصوصا أو نتفا من نصوص

جاءت ضمن جدال وحوار بين الاطراف.

ولا يرون القضية في صورتها الكبرى، وكيف ان قضية اخضاع القبائل العربية الوثنية الهمجية البدائية قد كان موضوع وحي وقرارات نبوية توجب اخضاعهم للسلطة والنظام الاجتماعي الاسلامي واظهار شعائر وأداء واجبات الاسلام بغض النظر عن ايمانهم (قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم) ٩٦:١٤ فلا يقبل منهم الا خضوع للاسلام وسلطة الدولة الاسلامية والا فالحرب والقتال والاذعان عنوة للسلطة الاسلامية.

وعجيب الا يروا قدر أبي بكر وهو صاحب العقل الراجح والجنان الثابت والرأي المتزن السديد والقلب الرحيم الذي ماكان ليتخذ قرارا خطيرا كهذا في غمرة احداث لا جديد فيها حيث ان الردة والعصيان قد ظهر قبل وفاة الرسول عليه الصلاة والسلام لظهور مسيلمة وسجاح والاسود العنسي و دون فكر ولا روية.

وعجيب الا يدركوا الوقت والجهد والأدوار التي تمر بها القرارات السياسية عموما والهامة على وجه الخصوص قبل ان يتم تبنيها واقرارها.

ونستطيع ان نرى في قضية الردة قضية سياسية هامة في نبأ المجتمع والسلطة وتنظيم الجزيرة العربية وليس مجرد صراع لغوي قانوني حول الكلمات والعبارات والنصوص كما نستطيع ان نرى فيها صورة حية لاتخاذ القرارت السياسية ومعاناتها وشروط حمل المسؤولية القيادية السياسية ولذلك يهدد دعمر الخليفة ابابكر بترك المسؤولية والرئاسة اذا لم يتخل في النهاية عن آرائه التي لم تتقبلها الجماعة كما نرى الخليفة ابابكر يبسط وجهة نظره ويوضحها ويدافع عنها وفي النهاية تقتنع الجماعة برأي الخليفة وترى رؤيته وتقر قراره ويأتي التصويت بالثقة من عمر ذاته قبل سواه بعد ان سمع لابي بكر وهو اعرف الناس بقدراته وحكمته ويرجع الى نفسه ليقول والله ما ان رأيت اصرار ابي بكر حتى شرح الله صدري وتابعت القيادة وتوجه الجيش الى أداء المهام الموكولة اليه طواعية وقناعة ضميرية لم يكن لابي بكر سلطان عليهم سواها خاصة بعد ان سمعنا عمر وهو يقرر وجوب تنحي الخليفة اذا لم يذعن للجماعة وقد علمنا التاريخ من قولة الاعرابي لابي بكر «والله لو رأينا فيك اعوجاجا قومناه بسيوفنا».

فكيف يمكن للدارس ان لا يرى معنى الشورى ومداها في الممارسة الاسلامية على عهد الخلافة الراشدة وكيف له ان يرى في ذلك مجالا للاستبداد او اطلاق السلطة.

لابد ان تهتز رؤية الدارسين غير المختصين حين يفكرون في شؤون الحكم لا يفرقون بين الشؤون التنفيذية والادارية التي تحتم تحديد المسؤولية وبين القرارات الكبرى وشؤون الرأي والسياسات العامة التي تكون مجال الشورى ويكون للشورى فيها فائدة تمحيص الرأي واكتماله وسداده بإضافة الآراء التي بعضها كما هي اجراءات تعليمية للأمة وقياداتها بشأن هذه السياسات والقرارات كما انها تعنى الانتماء الى هذه القرارات وبالتالي الحرص على انجاحها وتقديم التضحيات اللازمة لها

عن رضا وقناعة.

الفلسفات والمصطلحات الاجنبية :

ومن قضايا المجال الثاني التي يعاني الدارسون والكتاب الاسلاميون منها خوضهم في قضايا الانظمة والمصطلحات السياسية الاجنبية بدراية محدودة وبمعيار قانوني شكلي ولعل ذلك بتأثير مزدوج من منهج دراستهم اصلا من ناحية ولعدم تمكنهم من الالمام الشامل بخلفيات وأسس تلك الانظمة.

وفي غمرة الحاجة الى الملاحقة والاستجابة للضغوط الحضارية تأتي الدراسات والفوائد قاصرة عن المطلوب بل مصدرا اضافيا لضباب الرؤية واضطراب الفكر وصعوبة التمييز.

الديمقراطية والسيادة :

هذان المصطلحان هما من المصطلحات ذات الاصول الاجنبية والتي تناولتها اهتمامات الكتاب الاسلاميين وتبناها بعضهم كمفاهيم توافق طبيعة الاسلام و يتوجب تبنيها في الفكر والنظم الاسلامية.

ولاشك ان هناك أسبابا من التشابهات الظاهرة بين هذه المصطلحات والغايات والمفاهيم الاسلامية الا ان المؤسف ان لهذه المصطلحات والمفاهيم جذورا وجوانب خاصة لم يتنبه لها هؤلاء الكتاب ولم يعيروها الاهتمام الكافي مما أورث الفكر الاسلامي مزيدا من القضايا الفكرية الزئبقية المتلونة التي يجر الجانب الظاهر منها جوانب وقضايا غير مرغوبة ولا مطلوبة ولا مفهومة ولكنها تؤدي الى اضطراب الفكر وعتمة النظر.

فالديمقراطية مبدأ ومفهوم وإجراءات لها جذور قديمة في التاريخ والفكر والفلسفة الغربية لا تقف عند كونها ـــ من الناحية العامة ـــ قضية اجرائية في اختبار القيادات السياسية في الغرب ولكنها في الواقع الترجمة العملية السياسية للفلسفة المادية الفردية التي تؤله الفرد وتجعله غاية وهواه قانونا للوجود وكل شيء وسيلة لهذا الوجود.

ولذلك كانت الديمقراطية في النهاية ائتلافا وتجمع أفراد ينالون قوة الأغلبية ليحكموا فكرتهم ومصالحهم الخاصة بالحد الأدنى المناسب من التنازلات في مواجهة الأقليات.

ولاشك أن لهذه الأسس والخلفيات الفلسفية والتاريخية والنفسية آثارها على بناء الانظمة والاجراءات والممارسات الغربية.

ولمثل هذه الأسباب يأتي التخبط في الفهم وفي التطبيق عند المسلمين من محاكاتهم لنظم ومصطلحات وتجارب غيرهم دون أن يدركوا تلك الأسباب ولا تلك المؤثرات.

ان الشورى ليست الديمقراطية رغم انها تهدف الى اختيار وانتشار القيادات والوصول الى القرارات التي يقبل بها و يساندها جمهور الأمة.

ولكن الفرق ان الشورى كما يدل اسمها تصدر عن فهم فلسفي مغاير ينبني على ايمان المسلم بان الحق والعدل حقيقة موضوعية يسعى الى بلوغها بغض النظر عن هواه وميله الخاص وإن عملية الشورى هي اجراءات يجلسون فيها الى بعضهم بغرض تبين وجه الحق واتباعه دون حتمية شرط ولا فرض مسبق من مصلحة بعينها ولا عدد من الأصوات بعينه، وليس من

بأس من التصويت والاغلبية والاقلية اذا كان الامر مجال رأي وتفضيل لايهضم حقاء، او اذا غمت الرؤية ولا مناص من مقياس لاتخاذ القرار المطلوب.

ان مفاهيم الخلفية الفلسفية اذا تركز الوعي عليها فلاشك انها سوف تترك اثارها على طبيعة التنظيم الاسلامي السياسي واجراءاته في اسلوب الوصول الى القرارات وتنفيذها على غير مايجري في المجتمعات والانظمة الاجنبية.

وكذلك مصطلح السيادة فرغم ان بعض الكتاب قد تبناه على أساس ان البيعة انما تعطى السيادة للأمة كما هي في الانظمة الغربية الديمقراطية فإن البعض قد رفضها على اعتبار ان الوحي هو شريعة المسلمين ولا مجال للتشريع من قبل احد من المسلمين فذلك مرده الى الله.

والقضية التي يثيرها مثل هذا المصطلح في الفكر الاسلامي بالرفض أو القبول قضية زائفة لا تزيد الرؤية الاسلامية الا تعتيما واهتزازا.

فالسيادة مصطلح غربي له جذوره التاريخية في الصراع على من يسند اليه القرار السياسي في المجتمع وقد استخدم هذا المصطلح ليضع سلطة القرار السياسي ومن ذلك القرار التشريعي في يد الملك ضد السادة الاقطاعيين كقوة موحدة في ابان نشأة الدول القومية، ثم استخدم بعد ذلك ليضع القرار السياسي والتشريعي في يد ممثلي الشعوب باسم الأمة ان اتسعت دائرة المشاركة السياسية ونمت قوة الطبقات الجديدة صاحبة القوة في المجتمعات التجارية الصناعية الجديدة.

وتبني قضية مصطلح السيادة او رفضه انما يعني ان الوعي بالطبيعة الدستورية للمجتمع الاسلامي غير واضح وان التفرقة بين مختلف مستويات القرارات في النظم الاسلامية غير واضحة.

فغير صحيح ان سلطة المجتمع المسلم في الشؤون التشريعية مطلقة كما أنه غير صحيح ان المجتمعات والسلطات الاسلامية التشريعية لا وجود لها.

من المهم ان نعلم أولا طبيعة المستويات التشريعية حتى يمكن ان نحدد الاختصاصات في المجتمعات المسلمة.

فالقيم والمبادىء والتشريعات الدستورية الأساسية كما جاءت في الوحي ليست موضع جدل ولا اختصاص لأحد فيما وراء ما نزل منها.

أما التشريع على المستويات الدنيا وفيما لم يرد فيه وحي ولا نص ولا توجيه فهو اختصاص الأمة بحسب الحال والا فيم كان الاجتهاد والرأي والترجيح؟ واذا لم يكن هذا من الناحية الفنية قرارا وتشريعا فماذا يكون؟

ان كثيرا من الحقوق والدماء تتقرر في مثل هذا الاختصاص وبسبب هذه الاجتهادات والترجيحات التشريعية.

ان الاطار الاسلامي على هذا المستوى ليس فيه صراع على تحديد مصدر القرار ولا مجال فيه للانتصار بفئة على فئة.

وان هذا الخلط وهذه المحاكاة لن تؤدي الا الى صعوبة تحديد الاختصاصات بمفهوم اسلامي وفق المنطلق والاطار الاسلامي.

ولذلك فـإما انكار لكل القرار على الامة

وإما وضع مطلق القرار في يدها على غير ما يقضي بها بناؤها الاسلامي.

ان مصطلح السيادة لا مجال له في الاطار الاسلامي التنظيميّ السياسي فهو في مدلول الاختصاصات التشريعية الاساسية مستقر.

والمشكلة ليست في تحديد مصادر القرار هل هو الوحي المنزل أو الأمة.

ولكن القضية التي يفرضها الاطار الاسلامي هي الكيفية التي تنظم ممارسة الأمة لاختصاصاتها وسلطاتها بالشكل السليم الذي يمثل الغاية والروح الاسلامية.

الدين والدولة والخلافة:

ومن القضايا التي يقع فيها المسلمون في غمرة ضيعة المعرفة الاسلامية الناضجة في مجال العلوم السياسية قضية هل الاسلام دين ودولة؟ ومافي المطالبة باقامة نظام الخلافة في العصر الراهن في بلاد المسلمين من حرج.

وهاتان القضيتان تمثلان نجاح الفكر المعادي في ارباك فكر الكتاب المسلمين.

فطرح قضية الدين والدولة بغض النظر عن التفاصيل والنصوص التي يتبادلها الاطراف لاثبات وجهة نظر كل منهم من مؤيد ومعارض يجعل القضية تمثل نجاحا في ارباك الفكر الاسلامي وخلطه للقضايا الاساسية وصرف النظر عن القضايا الهامة لضياع المنهج السليم.

فالنظر الكلي الى الاسلام يرفض اصلا وجود قضية دين ودولة في الاسلام لا لنقص في النصوص التفصيلية والجزئية ولكن لأن مفهوم الاسلام اصلا وقضاياه الايديولوجية الكبرى في الذات الالهية والخير والشر والآخرة انما يقصد منها السلوك الانساني في الحياة والمجتمع ولا معنى ولا اسلام ولا ايمان اذا لم يكن للالتزام الاسلامي انعكاس على السلوك والتنظيم الاجتماعي للانسان.

ولكن خلط مفهوم الدين بالمعنى المسيحي من ناحية واحساس المسلمين المستمر في العصر الراهن بازمة الانظمة الاجتماعية الاسلامية ورغبتهم في مخرج سهل من الازمة جعلهم ينصتون ويشاركون في حوارات فكرية سياسية من هذا النوع.

وانتهى الأمر بالعدو ان بلغ غايته في صفوف كثير منهم بدعوى تمجيد الاسلام كتراث وقبوله كمسلمات غيبية تتجاهل توجهاته الاجتماعية ليملأ بعد ذلك فكره ولبه بمفاهيم الاستعلاء والعنصرية والقومية والتنظيمات العلمانية واليسارية المنافية للاسلام وغايات الاسلام ومبادئه وقيمه.

أما قضية الخلافة فهي قضية تمثل الخلط بين الاسلام كقيم وغايات ومثل ومبادىء وبين التطبيقات التاريخية المادية في حياة المجتمعات الاسلامية التاريخية.

ولما كان من الصعب ـ ان لم يكن من المستحيل ـ اعادة تطبيق النظم التاريخية بحذافيرها واذا عرفت الخلافة بأنها الصورة المادية للتنظيمات السياسية الاسلامية فان اعادة تطبيقها والامل في تبنيها اكثر صعوبة بغض النظر اذا كان قد تم تبني هذا النوع من التعاريف بشكل واع كما هو الشأن ببعض المستشرقين أو كان بشكل غير واع ولا مقصود اذا تم من بعض الكتاب والدارسين المسلمين..

ان الخلافة ليست الا مصطلحا الاسلاميا قصد منه إقامة النظام الاجتماعي السياسي عند المسلمين على أساس الاسلام وإقامة شريعة الاسلام خلافة لدور الرسول عليه السلام في قيادة المجتمع الاسلامي لتلك الغاية.

ولذلك فالخلافة فكرة وغاية لطبيعة النظم السياسية الاسلامية.

وأي نظام مهما كان تركيبه اذا التزم الحدود والغاية والقيم الاسلامية وقصد الى رعاية شئون الأمة الدينية والدنيوية على أساس الشريعة ووفقا لها فهو نظام خلافة.

ولا يمكن للمسلم ان يسلم بإقامة النظام السياسي في مجتمعه على غير ذلك الأساس ولا لتلك الغاية.

ان نظام الخلافة غاية إذا جردنا ذلك المصطلح من سوء الفهم الذي يجعلنا نقصد من ورائه صورا مادية تاريخية أو من سوء الغاية التي ترمى الى تنكرنا لشخصيتنا وننفض اليد من البحث في ذاتيتنا لبدء مسيرة قادرة أصيلة.

واقع الدراسات الجامعية السياسية الاسلامية:

ولكي تخطو محاولات اسلامية العلوم السياسية خطواتها بنجاح علينا أن نعرف واقع هذه الدراسات فهي في مجملها لا تعدو أن تكون مجموعة من الكتب عن الآراء والتصورات والاجتهادات والفردية والكتابات الوصفية التاريخية والقانونية الدستورية الشكلية لانظمة الحكم والادارة في الاسلام أو في السير وأحكام الحرب والسلام.

ومن الواضح ان مجالات الدراسة التحليلية في ميادين الفكر السياسي وتتبع الظاهرة السياسية في التاريخ الاسلامي وطبيعتها واهتماماتها وقضاياها ومصطلحاتها والاصيل منها والوافد عليها والثابت والمتغير فيها وكذلك مفهوم العلاقات الدولية في الاسلام والعوامل المؤثرة على مسيرته التاريخية وحصيلة تجربة علاقات الأمة التاريخية وكذلك دراسات نظم الحكم وحصيلة تجاربها والدروس المستفادة منها في سبيل تنظيم مجتمع افضل الى جانب دراسات التاريخ السياسي الموضوعية للأمة. كل هذه الدراسات غائبة في محيط الجامعة في البلاد الاسلامية.

وليس بالمستغرب ان يتخرج الطالب من معاهد الدراسة الجامعية السياسية في البلاد الاسلامية مؤهلا في العلوم السياسية وهو يجهل الوجه والغاية والا نجاز والواقع الاسلامي في كل هذه الحقول الا النزر اليسير ان تيسر له وفي الغالب في مجال نظم الحكم والادارة بمفهومها الوصفي القانوني التاريخي المحدود الذي لا يسمن ولا يغني من جوع.

والمطلوب هو العناية والالتفات الى وجوه النقص الماثلة في هذه الميادين وميادين العلوم الاجتماعية وتكوين المراكز والحلقات والوحدات الدراسية للبحث والدرس في هذه المجالات من قبل اصحاب الاختصاص.

وهذه الجهود لابد ان تكون مضنية في البداية حيث تمتد الى دراسة واعية شاملة تحليلية للتاريخ والتراث الاسلامي في كافة مصادرة من قرآن وسنة وكتب الفقه والتاريخ والادب حيث تعالج هذه القضايا بتبويب ومسميات ومصطلحات غير ما ألف الدارسون المعاصرون.

كما ان عليهم النظر الشامل فيما بين يديهم من قدر هائل من العلوم والمناهج الاجنبية مع كل ماتمثله من قدرة وانجاز فيه قدر عظيم من الفائدة الا انه يصدر عن منطلقات وغايات ومصالح وعلاقات ولا تنطبق على منطلقاتنا ولا غاياتنا ومصالحنا وعلاقاتنا ودوافعنا النفسية والمعنوية.

ولذلك لابد من البحث والتنقيب والنظر الثاقب المحلل قبل بلوغ مرحلة الهضم والعطاء.

ولقد مضى وضاع وقت طويل وعلى مؤسسات التعليم والمعرفة الجادة ان تضع هذا النوع من العمل والانجاز على رأس قائمة أولوياتها وان توفر له الموارد الضرورية وتفرغ له الكوادر العلمية المؤهلة الملتزمة القادرة حتى يتغير وجه المعرفة والمنهج الاسلامي في هذه العلوم بما يعيد الى المسلمين قدرتهم ويضع حدا لغيابهم الثقافي والحضاري القيادي في العالم.

خاتمة : لا يزال الخير في اتباع غاية الاسلام :

وفي نهاية هذا البحث أود أن أقدم مثالين للآمال الانسانية التي ترتجى من بعث الإسلام حيا قياديا في حياة البشرية منقذا لها من الآفات والمخاطر الرهيبة التي تتهددها بانفتاح آفاق العلم المادية المثمرة والمدمرة في آن واحد.

النظام السياسي ونظام الاسرة الاسلامي:

اذا تأملنا في واقع العالم الاسلامي وواقع العالم الغربي للفت نظرنا ظاهرتان متناقضتان للامن والاستقرار مع انعدام الامن والاستقرار في كل من العالمين.

ففي العالم الاسلامي نجد الحياة على المستوى الفردي آمنة مطمئنة بشكل عام لا يقلقها ولا يفزعها العنف والجريمة على عكس ما يحدث في البلاد الغربية حيث ان الحياة على مستوى العلاقة الفردية تتسم بالعنف والخوف وانعدام الامن.

اما على المستوى السياسي ففي الوقت الذي ينعم الغرب الديمقراطي بالأمن والاستقرار في النظام والحكم وممارسة السلطة والمعارضة وتوارثها، إلا أننا نجد العالم الاسلامي الذي تتسم نظمه السياسية بالاستبداد يعاني من العنف والخوف وعدم الاستقرار.

واذا نظرنا الى كلا المجتمعين لوجدنا ان العالم الاسلامي على المستوى الفردي يتمسك بشكل عام بنظام الأسرة وقانون الاحوال الشخصية الاسلامي رغم تعاقب الازمان (وهو قانون يتسم بالعلاقة الاخلاقية وروح المسئولية والتكامل والتعاون المتين بين أفراد الأسرة) بما يحقق احساسا بالرضا والاحترام والتعاطف بين أفراد المجتمع ولا يدع مجالا لروح الحقد والضغينة وأمراض الطفولة النفسية بالنمو، ولذلك حتى حين تشتد الحاجة في بعض المجتمعات الاسلامية بالأفراد نجد ظاهرة السرقة بالنشل شائعة ولا تكاد تعرف السرقة المصحوبة بالعنف والدماء.

أما في الغرب حيث يتسم نظام الاسرة بالانحلال وعكس كل ما يمثله نظام وقانون الاسرة الاسلامية وما يستتبع ذلك من انعدام روح المسئولية والتكافل وما ينتج عنه من تفكك الاسرة وتفشي الامراض النفسية لدى الاطفال والشباب كانت النتيجة هي الحقد والجريمة والعنف وانعدام الأمن في شوارع الحواضر الغربية الكبرى.

أما على مستوى النظام السياسي فإننا نجد العكس فإن العالم الغربي قد التزم في نظامه السياسي مفهوم الانتخاب والاختيار للقيادات السياسية مما أشاع الرضا والاستقرار في العلاقات السياسية ووفر الأمن ولذلك فان الصراع السياسي لا مجال له في تنظيم اختيار تحسمه الأمة في صناديق الاقتراع ولا يحسمه السلاح في ميادين المعارك.

اما في العالم الاسلامي الذي يقوم مفهومه في التنظيم السياسي واختيار القيادة على الالتزام الاسلامي والكفاءة والذي انحرفت مسيرتها عنه بانهيار الخلافة الراشدة والتزم بذلك نظام الملك المستبد الذي يقوم على الاستئثار بالسلطة لاصحاب القوة والعصبية لذلك انعدم الاستقرار السياسي واصبحت مقاليد السلطة والحكم تحسم على حد السلاح وليس في ضمير الأمة واختيارها للعناصر الملتزمة المؤهلة.

ان من الواضح ان التزام الأمة للنظام الاسلامي في الاحوال الشخصية اورثها امنا كما ان انحرافها عن النظام الاسلامي في الميدان السياسي والحياة العامة اورثها الاضطراب والعناء.

وليس للغرب في رأيي من سبيل الى السلام على المستوى الفردي الا باصلاح نظام الاسرة فيه على نسق المفهوم والنظام الاسلامي للاسرة.

كما لن يحقق العالم الاسلامي السلام والاستقرار في حياته ونظامه السياسي مالم يعد الى مفاهيم وغايات الاسلام في التنظيم السياسي في الشورى والاختيار على أساس الالتزام الاسلامي والكفاءة الوظيفية.

فلسفة السلام العالمي :

من الواضح ان الانسانية بامكانات الدمار الذرية ودروس التاريخ البشري تواجه خطر الدمار الشامل.

ومن الواضح ان فلسفة الغرب المادية بشقيها القومي وصراع الطبقات الماركسي هي فلسفات مواجهة ومناجزة ولا يمكن الاطمئنان الى نظام دولي تقوم نظرة اعضائه ومفهومهم للحياة على المواجهة ولا تمدنا التجربة البشرية الا بخبرة حتمية الحرب بين المتواجهين المتناجزين المتعادين مهما طال الزمن ومهما حكم العقل في مضمار الحرب ومخاطرها ولم تغن المؤسسات الدولية قط في درء الحروب حين تتوفر أسبابها في العداء والخوف وانعدام الثقة.

والاسلام يقدم مفهوما أساسيا في النظرة والعلاقة بين البشر انطلاقا من وحدة اصلهم من نفس واحدة وان تفرعهم شعوبا وقبائل واختلاف ألسنتهم والوانهم هو لغاية ايجابية لايجاد الظروف البشرية الموضوعية للتفاعل والتعارف فيما بينهم، كما ان رعاية حق العشيرة والأقارب وأهل الجوار واجب وغاية يتطلبها الاسلام من الانسان بل ويتطلب الاسلام من المسلم العدل والاحسان الى غير المسلم الذي تربطه به صلة السلم.

أما المعتدي فعلى الجميع صد عدوانه وللمعتدي عليه حق رد العدوان بمثله وان كان الاسلام يدعو الى الصفح والعفو ماكان ذلك ممكنا وفي طاقة المعتدى عليه.

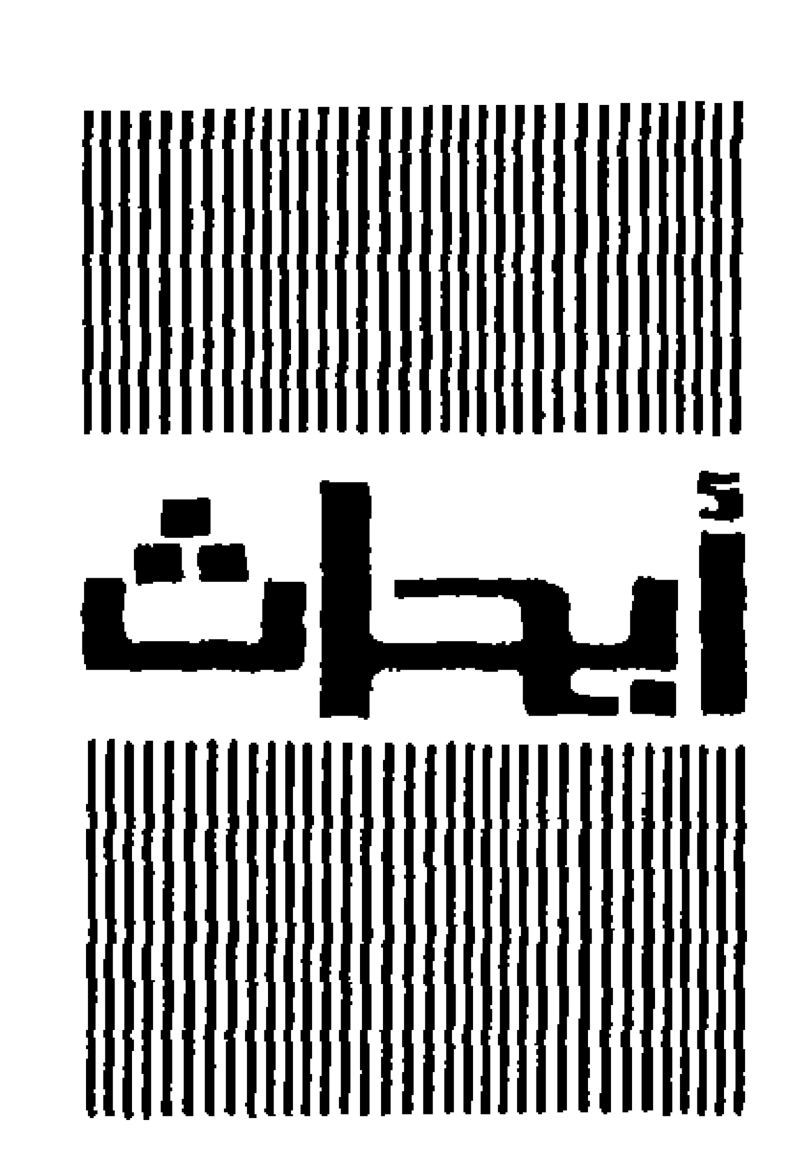
وهذا المفهوم وهذه الفلسفة هي قانون والزام رباني للمسلم بحكم اسلامه لاخيار له فيه ولا رجعة عنه.

وهذه الفلسفة وهذا المفهوم الذي يشبه علاقات الدوائر المتداخلة يمثل فلسفة ونظرة انسانية اصيلة للسلام في المجتمع الانساني المعاصر ويمثل نظرة ايجابية تركز على وحدة الوجود والمصلحة الانسانية المشتركة ودون هذه الفلسفة وهذا الالتزام لن يكون أمل وقاعدة حقيقية للسلام الانساني تنمو وتزدهر عليها مختلف الجهود والتنظيمات الدولية الوظيفية.

ان في نماء وازدهار الفلسفة والايديولوجية والمفهوم الاسلامي الرباني في الحياة الانسانية أملا وغاية نبيلة ليس لمصلحة وترقية مايزيد على خمس البشرية فقط بل ولمصلحة الانسانية جمعاء بنظرة انسانية مستقبلية واعية.

والله أسأل ان يكلل جهود العاملين المخلصين بالنجاح وان يثيبهم خير الثواب وان يوفق المسلمين الى جادة الحق والصواب وان يهدي الناس الى الصراط المستقيم.

و بالله التوفيق وعليه قصد السبيل.



حِسَاب مَعَ الجامِعيّين

د. اسماعيل الفاروقي

قدم هذا البحث الى جامعة اليرموك بالأردن.

يعيش المسلمون في هذا العصر في أزمات عديدة متشابكة تذهل صعوبتها كل من ينظر اليها بقصد حلها. فالمجابهة العسكرية مع اسرائيل مع من يدعمها من الشرق والغرب تستنزف طاقة اسلامية كبرى. ثم انقسامات الدول الاسلامية على نفسها في الداخل ونزاعاتها مع بعضها البعض تستنفد طاقة أخرى. ثم إستغلال الأجانب للثروات الطبيعية في الوطن الاسلامي الكبير يسيطر على مقدرات المسلمين الاقتصادية. فهم في كل بقعة من بقاعهم يستهلكون ما لا ينتجون. واذا صنّعوا بلادهم، حجزوا الصناعة ضمن حدودهم بدل أن يفتحوا الأبواب على مصراعيها لتنقل الأموال والأيدي العاملة واتساع الأسواق الضرورية لقيام الصناعة. وكذلك، لهوا أنفسهم عن الصناعات اللازمة البناءة للاقتصاد بالصناعات التجميلية أو تلك التي تعتمد على عناصر مكونة يستوردونها من الشرق أو الغرب مما يخضع مصير صناعتهم لرحمة غيرهم.

ولم تقو أية دولة إسلامية على صهر سكانها ببعضهم البعض ليكونوا لُحمةً متراصة تدين بنفس المنظور وتعمل يداً واحدة في سبيل الأمة. وكأن العدو يتربص الدوائر في كل دولة، في داخلها وخارجها، لما سارت اليه علاقاتها بجيرانها. ولم تنجح حتى الآن أية محاولة لتوحيد أي قطرين من أقطار الأمة الاسلامية بل هي تزداد تفتتاً سنة بعد أخرى. ترى حكامها تستنزف طاقاتهم في المحافظة على كراسيهم بدل الانصراف الى ما يصلح حال الأمة ويحقق إزدهارها.

ولقد تعودنا تفسير مشكلاتنا بنسبتها الى الغير، وكأن الغير مسؤول عن مصائبنا، عن وقوعها وعن استمرارها، بل حتى عن تقاعسنا عن القيام بحلها. تعودنا نسبتها الى العدو المستعمر، أو الى القيادات السياسية المتعاملة معه، أو الى قياداتنا المحلية في جميع المجالات،

أو الى رؤسائنا في ميادين عملنا بالذات. كل ذلك تجنباً للمسؤولية التي تقع علينا حقاً. وقد ذكرنا مالك بن نبي رحمه الله ان «لا استعمار دون قابلية للاستعمار»، وأن المصائب قلما تحل في من يمنع نفسه منها و يعدها للصمود ضدها اذا وقعت. كما تعودنا على التطلع الى من ينزل علينا من السماء فيخلصنا من مآسينا دفعة واحدة، وذلك إمعاناً منا في السقم والكسل والمرض.

ولم نع حق الوعي أن حكام أي شعب لن يكونوا خيراً من شعوبهم، وان الشعوب اذا فسدت فسدت قياداتها أيضاً. وقديماً قيل «مثلما تكونوا يولّ عليكم». كما وأن حكمة الله وحجته البالغة قضت بأنه سبحانه وتعالى **«لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»**. فاذا أردنا دفع المصيبة وحل المشاكل المستعصية، لزم علينا أن نبدأ بأنفسنا. ولن يكون لنا سبيل على أعدائنا إلا بانتصار لأنفسنا أولاً وآخراً، أي بمحاسبتنا لأنفسنا.

يجوز لنا التساؤل: لماذا يقال هذا الكلام في الجامعة؟ وهل الجامعيون هم المسؤولون والمطالبون بالمبادرة؟ فلماذا يقع الحساب أولاً وآخراً عليهم؟ اذ كانت مشاكلنا مستعصية لهذه الدرجة، وشكلت حلقة مفرغة أطبقت علينا من جميع الجهات، فلماذا يترتب كسرها على الجامعيين؟ وعليهم فقط دون غيرهم من القيادات؟

حقاً، لا ينتظر ان يكسر الطوق وننجو من الحلقة المفرغة إلا اذا تحمل الجامعيون مسؤوليتهم. وذلك لأسباب ثلاثة: **أولاً** — أن الوعي بالمشكلة الأم وتصور الحل الفعال وترجمته الى رؤية جلية واضحة هو بالذات عمل الجامعيين وصنعتهم. ويجب أن يكون ذلك شغلهم الشاغل. فإن قاموا بواجبهم هذا وهم بها مكلفون، أي مكلفون باثبات الرؤية، بتعميقها وتوضيحها ونشرها، بتفهيمها وإرساخها في عقول الطلبة. فان لم يفعلوا فهم أما غير أهل لمناصبهم الجامعية، أو مخلون بواجبهم الذي هو جوهر صنعتهم.

ثانياً: وما العمل اذا كان جامعيونا من غير هذا الوصف، أو كان معظمهم ممن ينظر الى مهنته كوظيفة للارتزاق منها؟ أو رأوا أنفسهم كرعاع الأمة غير مكلفين وغير قادرين على حمل هذه المسؤولية الضخمة؟ أو لم يأنسوا في أنفسهم العدد والعدة اللازمين للقيام بها؟ الجواب أنهم أنفسهم المعنيون بأمر تربية وإعداد خلفائهم في العلم وإكثارهم عدداً وعدة. أوليست الجامعة مصنع الرجال، معهد القادة؟ أليس الجامعي المناط الوحيد بالأمر؟ لا يلام اذا قام به و يلام اذا أخفق؟ أليست الجامعة المؤسسة الوحيدة في الأمة التي إن أعوزها الرجال الكفء لا يجوز لها أن تنظر إلا لنفسها؟

ثالثاً: واذا رأى الجامعيون أنفسهم معلمي تدريب، هدفهم تخريج الطبيب والمهندس والمحامي والمربي المتقنين لصنعتهم دون الاهتمام بما يدينون به من فلسفة حياة أو ولاء أو اسلوب معيشة أو تحزب سياسي؟ تاركين ذلك للتربية البيتية والبيئة والذوق الشخصي؟ فالجواب هو أن على الجامعيين أن يصلحوا أنفسهم. فهم صانعوا الولاء للمستقبل الأفضل. هم المكلفون بحراثة نفوس الطلبة وإعدادها لغرس المستقبل. هم المكلفون بري إيمان الأمة بنفسها وبمستقبلها، برعاية عقيدتها. فالجامعة

حرم الأمة، والايمان قدس أقداس ذلك الحرم.

لهذه الأسباب لابد من توجيه الحساب الى الجامعيين. وإن تساءلنا لماذا للجامعيين في هذه الجامعة بالذات، فلأننا، على عكس ما قاله المثل العامي،* اذ نخاطب الكِنّة نود أن لو تسمع الجارة. فالكلام موجه لجميع الجامعيين في الأمة الاسلامية. واذ استهدف الجامعيون في جامعة اليرموك في هذا الحديث فمن حقهم أن يفخروا بأنهم طليعة الواعين ورواد المبادرين. هم أصحاب الخطوط الأمامية، لهم وحدهم شرف شن الغارة الأولى.

والكلام موجه بصورة خاصة الى الجامعات الجديدة. وجامعة اليرموك إحداها. وذلك لأنه يجدر بها الاستفادة من خبرات اخواتها. فالظاهر أن الجامعات الجديدة بالرغم من حداثتها وتحررها من البيروقراطية والمصالح المتراسبة لم تستفد وابتدأت من حيث ما وصلت اليه الجامعات القديمة.

فلنحاسب الجامعيين. ولنحاسبهم في ما قدموه لحل مشاكل أربع. هي أمّ تأخر المسلمين وانحطاطهم.

١ ـــ الاستغراب:

وهل الاستغراب مشكلة؟ ألا يجدر بنا أن نفتح على الحضارات الأخرى ونأخذ النافع منها؟ وهل في العلم والحقيقة شرق وغرب أو اسلام وكفر؟ أم العلم علم يستخدمه الفاضل للطيب و يستخدمه الفاسق للخبيث؟ ألا يعود تأخرنا الى نقصنا في العلوم بقسط كبير؟ وإن امتنعنا عن أخذ العلم عن الغرب، فمن أين نحصل عليه؟ هكذا يقول المستغربون منا. لكن الاسلاميين يوقنون أن حضارتنا الاسلامية مفتوحة، غير مغلقة. ولا شك أننا مكلفون بتحصيل العلم انىّ وجد والاستفادة منه في تعزيز الأمة وتنمية مواردها وازدهارها. فقد حثنا الله تعالى على العلم وتلقّيه وفضّل الذين يعلمون على الذين لا يعلمون، وفرض رسول الله صلى الله عليه وسلم طلب العلم على كل مسلم ومسلمة، من المهد الى اللحد، ودلّ على ان الحكمة ضالة المؤمن يأخذها أنىّ وجدها. وما من دين ولا ثقافة في الدنيا رفعت شأن العلم والتعلم وحثت الناس على طلبه كما فعل الاسلام.

إلا أن لطلب العلم آداب لابد من مراعاتها، ولنقل العلوم عن الأعداء شروط لابد من تحقيقها. أولها إتقان العلم والهيمنة عليه، أي الالمام التام والتفهم الكامل لكل ناحية من نواحيه. فالتعرف السطحي بالعلم لا يكفي ولا يغني والاكتفاء به جرم. على المسلم الذي يطلب العلم عند الغرب أن ينفذ الى كافة الحقول والمكامن، ويحيط بتاريخ العلم ومنجزاته، و يدرك منهجه النظرية ومسالكه العملية، و يعرف مشاكله وآماله حتى يقف على نشأته وحاجاته وإمكانياته. وعليه أن يعي أنه، من حيث طلبه لذلك العلم عند الغرب، مبعوث الأمة بأسرها الى أمة أخرى لنيل ما حصلت عليه من علم وحكمة، وأن بعثته لن تحقق هدفها إلا باستيلائه على كافة نواحي العلم والتمكن منه والهيمنة المطلقة عليه. لذلك وجب عليه أن يعرف كل ما توفر لدى أساتذته في ذاك العلم، و يقف على آخر تطوراته و يدرك منهجه تمام الادراك بل يجب عليه ان يعي كل ما حققه ذلك العلم في الغرب وما سيحققه لينقله الى أبناء الأمة و يعمل على

إنمائه وتطويره بحيث يخطو به الى الأمام متفوقاً على الغرب وأساتذته الذين نهل العلم عنهم. فيكون الطالب أو الجيل المبعوث آخر من تحتاج الأمة الى ابتعاثه لهذا الغرض اذ يكفيها بعلمه وبتعليمه لابنائها ويعدّهم للتفوق على أعدائها وأصدقائها فلا يجوز للمسلم المبتعث الحصول الجزئي أو عدم الهيمنة على العلم المنبعث لأجله ككل. ذلك أن التحصيل الجزئي يؤدي الى اعتماد الأمة على العدو وعدم الاستغناء عنه. فكلما احتاجت الأمة الى ذلك العلم اضطرت الى ابتعاث أبنائها من جديد أو استيراد الكفاءات الأجنبية. وهذه هي التبعية البغيضة التي يجب على الأمة التخصل منها. فإذا كانت الأمة ضعيفة متأخرة جاهلة بذلك العلم وابتعثت أبناءها لتحصيله كان واجباً ضرورياً عليهم أن لا يحّولوا ضعفها وجهلها الى تبعية. بل ان ينهضوا بها ويشيدوا صرح ذلك العلم فيها. وهذا لا يتم إلا بالتحصيل الكلي والهيمنة على العلم بكامله.

ولكي يقوم بهذا المعنى من الابتعاث في طلب العلم يجب أن يكون الطالب ذا رسالة يكرس لها الجهد والحياة في مثل هذا الطلب الكلي للعلم. يجب عليه أن يعي دوره تماماً كآخر المبتعثين، كناقل الشعلة التي تؤجج ناراً لا تطفأ ولا تحتاج لشعلة أخرى بعدها أبداً. لذلك فانه لن يكتفي بأخذ الدروس اللازمة للتخرج فحسب بل يتعدى متطلبات التخرج ويأخذ كل ماني جامعته بل والجامعات الأخرى من دروس في ذلك العلم. واذا أخذ درساً فليس قصده الحصول على العلامة الناجحة فحسب، بل الاحاطة بكل ما في تلك المساقات من مواد وعلم، مما يقدمه الأساتذة ومما لا يقدمون للطلبة بل يعملون على تثبيته وتنميته في مختبراتهم ومكاتبهم الخاصة.

إلا أن مبعوثينا لا يستحقون الابتعاث. فهم أولاً ليسوا أصحاب رسالة ولا يعون أنهم في ابتعاثهم يمثلون أمة تطلب العلمْ وتلح على التمكن منه والابداع فيه. واذا وعوا فهم غير مستعدين لاستيعاب كل ما في ذلك العلم والهيمنة عليه. نحن نبعث من لا يطلب العلم لوجه الله بل لمنفعة شخصية مادية مؤقتة. فلا حافز لديه لاستيعاب العلم كله ولا وازع عنده إذا تبيّن له أنه يمكنه التخرج ونيل الشهادة وتحقيق منفعته التي جاء من أجلها دون ذلك الاستيعاب. هذا كله على فرض أننا لا نبتعث إلا الأذكياء العباقرة.

واذا تخرج هذا المنبعث وعاد الى الوطن ووُظّف في هيئة تدريس جامعية، خرّج الطلبة على شاكلته. إن فاقد الشيء لا يعطيه. وهو بالطبع لا يقرأ بعد تخرجه إلا ما قرأ قبله، لأنه لم يكن يجاري العلم في تقدمه. لذلك يتخرج طلاب ذلك الأستاذ لا يعرفون

فلا يجوز للمسلم المبتعث الحصول الجزئي أو عدم الهيمنة على العلم المنبعث لأجله ككل. ذلك أن التحصيل الجزئي يؤدي الى اعتماد الأمة على العدو وعدم الاستغناء عنه. فكلما إحتاجت الأمة الى ذلك العلم إضطرت الى إبتعاث أبنائها من جديد أو استيراد الكفاءات الأجنبية. وهذه هي التبعية البغيضة التي يجب على الأمة التخلص منها. فاذا كانت الأمة ضعيفة متأخرة جاهلة بذلك العلم وابتعثت أبناءها لتحصيله كان واجباً ضرورياً عليهم أن لا يحّولوا ضعفها وجهلها الى تبعية. بل ان ينهضوا بها ويشيدوا صرح ذلك العلم فيها.

وهذا لا يتم إلا بالتحصيل الكلي والهيمنة على العلم بكامله.

العلم إلا قليلاً، ولا ينشدون الهيمنة عليه. بل شأنهم كشأن أستاذهم يأخذون عنه عدم اخلاصه للعلم وعدم إخلاصه للأمة التي إبتعثته. وهؤلاء، اذ يبتعثون لطلب العلم في الخارج قاموا بما قام به أستاذهم أو أقل درجة وهكذا دواليك وتعجز الأمة عن تثبيت العلم في ربوعها وعن الاستغناء عن الغرب. والاعتماد عليه، وتبقى تابعة له، مقلدة لعلمه تقليداً ناقصاً لا يغني.

والغريب في الأمر أن العرب باشروا في ابتعاث أبنائهم للدراسة في الغرب منذ أوائل القرن التاسع عشر وبعد حملة نابليون بالذات. وقد مضت عليهم سنين طويلة وهم يقذفون بابنائهم الى الغرب جيلاً بعد جيل دون الاكتفاء بما نقلوه عن الغرب، ودون فلاحهم في زرع العلم في ربوعهم أو تنميته بشكل يثبت اي تفوق لهم فيه. فان دلت جامعاتهم وكلياتهم ومكتباتهم على شيء فهي تدل اليوم على انحطاط المستوى العلمي عندهم وافتقارهم الى الكتب والمراجع. أين هي الجامعة الاسلامية التي أنشأت اي قسم أو برنامج دراسات يعادل أو يقارب ما هو متوفر في ألف جامعة وجامعة في الغرب في ما يخص العلوم الطبيعية؟ أو غيرها من العلوم الحديثة؟

ألم يسمع المسلمون بأن روسيا واليابان والصين كانت الى أواسط القرن التاسع عشر توصف بما توصف به أمتنا من جهل وتأخر؟ وأنّ كلاً منها أرسلت أبناءها الى الغرب لتحصيل العلوم؟ وأن كلاً منها اكتفى بعد جيل من المبتعثين عادوا الى بلادهم وزرعوا العلم الجديد وأتقنوه؟ بل أنهم تفوقوا فيه على الغرب وجامعاته؟ فاذا استطاعت روسيا القيصرية التي كانت تعيش في قرون مظلمة حقاً، واذا استطاعت اليابان التي كانت تعيش عيشةً بدائية وتعتبر من حيث الحضارة والثقافة عيلة على الصين. واذا استطاعت الصين التي كانت مستعمرة الى عهد قريب جداً، وبها من السكان بليون من البشر بكل ما يحيط بهم من مشاكل ولها أبجدية فيها أربعون ألف حرف، اذا استطاعت روسيا واليابان والصين أن تقيم فيها العلوم الحديثة مستغنيةً عن الغرب، فلِمَ لا يستطيع المسلمون؟ ألا يستحي الجامعيون أن يتقدم العالم وتتقدم الأمم المتخلفة وهم لا يتقدمون؟ وهل يجوز للجامعيين اتهام حكامهم ورؤسائهم وتحويل اللون اليهم بدل أنفسهم؟

٢. الازدواجية:

منذ أن باشر الاستعمار إدارته لبلادنا، وضع نظاماً جديداً لتعليم أبنائنا منقولاً عما عرفه في وطنه ومتطوراً ليلائم مقاصده الهادمة لثقافة الأمة، والمقسّمة لوحدتها والمُفسدة لعروتها الوثقى. وأغدق الاستعمار وأذنابه العطاء على هذا النظام المستورد والعناية به وجعلوه منافساً للنظام الاسلامي التربوي الذي حرموه من العطاء والنمو وأقصوه عن الحياة العامة. وجاء الاستقلال بعد الاستعمار فتبعت قياداتنا الاستعمار بعد زواله ومنحت كل التبشيرات والتوسع للنظام الغربي. فكاد يصبح نظام الأمة الوحيد. تُقلص النظام الاسلامي وبقي على تأخره وعدم فاعليته وكاد إهمال الأمة له أن يقضي عليه.

تخرجت أجيال من كلا النظامين، لكن

كلا الفريقين ممسوخان: أناس متخصصون في العلوم الحديثة لا يعون هويتهم ويجهلون تراثهم ولا رؤية حضارية لهم فهم ضياع. وأناس متخصصون في العلوم الاسلامية المقتصرة على الدراسات الفقهية لا يعرفون من العلوم الحديثة شيئاً، ويجهلون العالم الحديث ومشاكله رغم معيشتهم فيه ومعاناتهم لمشاكله. يشبه الفريق الثاني الكهنة الذين لا يعرفون إلا طقوس الدين وممارساته بأضيق معانيها. ويشبه الفريق الأول الكاريكاتور والمماسيخ الذين لا هم عرب ولا عجم، لا إسلاميون ولا غربيون.

بل تغير مفهومنا للاصلاح التربوي الى الأسوأ. وقمنا باصلاح الأزهر باضافة الكليات الجديدة ومساقات العلوم الحديثة اليه، لا بتنمية أو اصلاح الدراسات الاسلامية فيه. فأدخلنا الازدواجية الى كلياته وبرامجه وذلك أسوأ شراً من إزدواجية تواجد الأزهر والجامعات الغربية في ربوعنا. ولم نفلح بهذه ولا بتلك بل أضعنا التربية الاسلامية وذلك بتضييق مكانتها في برامج الدراسة. ووحّدنا المدارس الأزهرية بالمدارس العامة فقضينا على تفوق الأولى باللغة العربية والدراسة القرآنية ولم نقوّ الثانية.

أوجدت الازدواجية تبايناً بل هوة بين رجال الأمة، بين من اضطلع بالرؤية والتراث الاسلاميين ومن استغرب رؤية أو فكراً أو طباعاً. والمستغربون لا يقوون على مخاطبة الأمة فهم بعيدون كل البعد عن ضميرها وإحساسها وتطلعاتها. لا ثقة لها بهم. وهذا مما يجعلهم يمعنون في استغلالها والتعامل معها على أساس من الانتهازية والمنفعية مما يزيد طينتهم بلّة. أما الاسلاميون فلديهم الايمان وثقة الأمة لكنهم يعوزهم الالمام بالعالم الحديث، بمشاكل الأمة والعالم من حولها. وهم، اذ لا تنسيق لفكرهم، يتخبطون كل ما تكلموا في هذه الأمور. والأمة حيرى، تدرك نقص الفريقين ولا تولي قيادتها لأي منهما وذلك مع ميلها الطبيعي الى الاسلاميين.

ولا حل للازدواجية إلا في الجامعة. فالجامعة فقط هي الحافظة والمربية والمعلمة. هي وحدها التي تستطيع إزالة الازدواجية في الأمة بإزالتها من التعليم. والتعليم إختصاصها. فما عليها إلا أن تحسن تعليمها للناس وذلك بتعليمهم التراث الاسلامي وتوعيتهم حضارياً وتمكينهم من العلوم الحديثة ومشاكل الأمة من منظور الاسلام. فيتخرجون موحّدي الشخصية، متواصلين مع سلفهم، موالين لدينهم ومتفاعلين مع عصرهم. والأمة جاهزة للتجاوب مع مثل هؤلاء الخريجين، بل هي تتطلع اليهم لتوجيهها في محنتها الحاضرة.

لكن أين الجامعة التي نجحت في إزالة الازدواجية؟ والتي وضعت خطة لازالتها؟ أو التي تعي المشلكة بجميع أبعادها؟ نحن ننشىء جامعات دون أن نقيم فيها الدراسات الاسلامية؟ وندرس فيها العلوم الحديثة كما تلقيناها من مصادرها الغربية، دون إتقان وإكمال، ودون صهر لها في ثقافتنا الاسلامية، بل دون محاكاتها لمشاكلنا ومجتمعنا. نحن ننقلها الى الطلبة بعلاتها وخصوصياتها الغربية جاهلين أو متجاهلين أنها أقيمت واستندت على وقائع غربية، وعنيت بمسائل غربية ووضعت حلولا متلائمة مع الثقافة والمجتمعات الغربية. وكذلك إن توسعنا في مدارسنا الاسلامية أو كليات الشريعة في جامعاتنا، أوغلنا في الدراسات والمقارنات الفقهية وأمعنا في تناولنا للقرآن الكريم

دون أن نتدبره، وفي الحديث الشريف دون ادخاله في معالجة قضايانا الحديثة. فلذلك اتهمنا، وفي اتهامنا شيء من الصحة، بأننا لا نحاول التفقه بالدين من أجل الحياة، وكأن الاسلام دين يتنكر للحياة كالمسيحية والبوذية.

يزيد الازدواجية سقماً ما تعانيه أمتنا من انقسام في تبعيتها للاتحاد السوفيتي والدول الغربية. ترى أبناء الأمة يتتلمذون على أيدي الأمريكان والانجليز والطليان والفرنسيين والألمان وغيرهم من دول الغرب، كما يتتلمذون على أيدي الروس والألمان الشيوعيين والصينيين وغيرهم من الأمم الأعضاء في المعسكر الشرقي. وتراهم أيضاً آخذين في التتلمذ على أيدي الهنود والباكستانيين والأوستراليين والمالويين مما يفتت قيادة هذه الأمة شر تفتيت. فالمسلمون يرجعون الى أوطانهم يحملون وجهات النظر وعادات الأمم التي درسوا فيها و يدافعون عنها بولاء يفوق ولاء تلك الأمم.

هذه الازدواجية المقيتة التي نعيشها اليوم ميّعت شخصيتنا وأودت بصحتها وسلامتها وتماسكها كشخصية حية صانعة للتاريخ. وقد أصبحنا موضع سخرية للأمم كافة. ألا يستحي جامعيونا من استمرار هذا الوضع السقيم؟

٣ ــ التقطيب

من آفات الاستغراب والازدواجية أننا ابتلينا بما ابتلي به الغرب الذي نقلنا عنه. وان ورثنا عن أسلافنا شيئاً من هذا من جراء ممارستهم للتصوف الغالي، فاستغرابنا عمق التقطيب وأوسع رقعته الى أن شكل في جامعاتنا أمراضاً تفسد علينا مساعينا.

أ ــ تقطيب الدين والحياة

ذكرنا أن الاستغراب والازدواجية أبعدا الفكر الاسلامي عن محاكاة العصر الحديث، كما أبعدا الفكر الحديث عن الانتفاع بالفكر الاسلامي وإثرائه وتمكينه من الهيمنة على المكونات الرئيسية لمصير الأمة وكينونتها. لكن حياتنا الجامعية اليوم لا تعرف شيئاً من الممارسة الدينية. وهي تميل عنه كل الميل الى علمانية شاملة لكل شيء. فبالاضافة الى تباين الفكرين الغربي والاسلامي، استحكم التقطيب في جامعاتنا. فأصبحت الممارسة الدينية قليلة ممتهنة لا تعطي حقها لا في المكان، فقلما تجد مسجداً يقع من أي حرم جامعي موقع القلب، ولا في الزمان، إذ لا تجد جامعة واحدة في العالم الاسلامي كله أقامت برامجها على جدول الاسلام الزمني. فالدراسة تبدأ في الثامنة بدل الفجر الذي تعد صلاته بداية المبتدى. ولا تتوقف تماماً عند صلوات الظهر والعصر، كما أنها لا تستمر بعد صلاة الجمعة كما أمر الله تعالى، ولا تنظم أيام الأسبوع السبعة ولا أشهر السنة الاثني عشر. لقد اقتبسنا جدول الغرب وتبعناه كالخراف دون وعي مع ما فيه من هدر لطاقات شباب الأمة. وليست السبتية من الاسلام بشيء، وليست العطلة الصيفية من الاسلام بشيء وليس النوم بعد الفجر من الاسلام بشيء.

نسمع في جامعاتنا كثيراً عن العلم والتعلم وعن العمل والترقي على السلم الاقتصادي والسلم الاجتماعي. وقلما نسمع عن طلب مرضاة الله في ما نطلبه من نصيب الدنيا، عن مطالبة الضمير الاسلامي بالتيقظ والتكلم في كل ما نحن فيه. فالاسلام دين شامل لجميع أمور الحياة. لكن أين الجامعة التي تضعه فعلا في مقدمة فكر الأستاذ والطالب، وتجعله محور حياتهما الجامعية. فاذا

تقطب الدين عن الحياة في الجامعة، هل من غرابة اذا تقطب عن الحياة خارجها؟

ب ــ تقطيب الأخلاق والتعليم

نقلنا عن الغرب فكرة أن العلم والتعليم شيء والأخلاق شيء آخر. يدافع الغرب عن تخصص الجامعة بالعلم والتعليم وابعاده للأخلاق عنها بأن عملية اكتشاف الحقيقة وتثبيتها عملية مجردة عن الأخلاق وأنها تفسد إن دخلتها الأخلاق كعنصر بحث. فالذي يدور في المختبر الدراسي فكري، نظري محض، لا يتغير بانحطاط المختبر الأخلاقي أو سموه. كما أن غاية الجامعة وأستاذها التعليم، أي بث هذه الحقائق المجردة، لا إصلاح الناس. فالتعليم والاصلاح عمليتان تخصصيتان منفصلتان عن بعضهما البعض تمام الانفصال. للتعليم رجاله وهم الأساتذة الجامعيون، وللاصلاح رجاله وهم الأولياء ورجال الدين.

نشأت فكرة التقطيب بين الأخلاق والعلم في الغرب في القرن الماضي، وإن كانت جذورها تمتد الى عصر الاصلاح الديني. وكان قصدها تحرير الجامعة والتعليم كله من نفوذ الكنيسة. وكان هذا النفوذ المتنطع، الجاهل، الذي فرض على العلماء ما احتوته تعاليم الكنيسة والكتاب المقدس من خرافات وأساطير، سبباً في قيام الثورة الاصلاحية التي حطمت سلطة الكنيسة وفرضت عليها التزام الجانب الطقسي من الحياة وتسليم قيادات ميادين الحياة الآخرة الى أهلها. وأعقبت ثورة الاصلاح الديني الثورة الفرنسية فأكملت ما أنجزته الأولى في الحقول السياسية والاقتصادية.

وفي القرن الماضي، سارت الثورة على الكنيسة خطوة أخرى فأبعدت نفوذها عن العلوم الانسانية والاجتماعية فضلا عن العلوم الطبيعية المتحررة من قبل.

فالكنيسة كانت تضع الرجال موضع الله وتدعي أنهم يتكلمون باسمه ونيابة عنه، تعالى عما يصفون. وبالاضافة الى الافتراء على الله تعالى، كان للكنيسة أجهزة لتطبيق تعاليمها المزعومة وكانت لها سلطات سياسية واقتصادية واجتماعية تمكنها من هذا التطبيق. أفإن كانت تعاليمها تمزج الطيب بالخبيث، فانه من حق الناس الثورة عليها. أما نحن المسلمون، فليس عندنا كنيسة ولا حاجة لنا في مشاركتهم في ثورتهم.

وقال الغربيون أن العلوم كلها ــ ماعدا الانسانيات وهي لم تحظ منهم بلقب علم ــ موضوعية لا علاقة لها بالارادة الانسانية وانها تعتمد البرهان الحسي والدليل القاطع فقط. اما الأخلاق، ففي نظرهم انها لا تعتمد على حقائق بل على الارادة والايمان الديني وكلاهما عرفيان، لا يقومان على دليل. وادعى الغربيون أن بين التعليم والدعوة فجوة لا يمكن سدها. وكان هذا موقف الغرب حتى الحرب العالمية الأولى.

وقد اكتشف الغرب خطأه هذا بعد الحرب اذ أثبتت الفلسفة ان ليس هنالك ادراك نظري وادراك عملي أو أخلاقي منفصل عنه بل الادراكان متصلان واقعان في نفس الوقت وبخصوص المدرك الواحد نفسه. بل ليس هناك ادراكان بل إدراك واحد له ناحيتان نتبينهما بعملية تحريرية يقوم بها العقل. واستخلص من هذا أن كل تعليم دعوة سواء كان في العلوم الطبيعية أو الرياضيات أو الانسانيات. إلا أن الدعوة والارادة مكشوفتان في الأخيرة ومكنونتان في الأولى والثانية. لكن ميل الغرب الى التشكك وامعانه فيه كمبدأ مطلق، أدى الى إهمال الانسانيات واغفال الناحية القبيحة أوالأخلاقية

في العلوم الأخرى مكتفياً بتعريف الطالب واعلامه عنها. لكنه أوغل في بحث النظرية الجديدة ووضع لها علماً جديداً سماه علم اجتماع العلم أو Sociology of Kuowledge .

وعلى فرض أن هذا الذي يدعيه الغرب صحيح، أليست حاجتنا شديدة لتقويم الأخلاق بيننا، الى ايقاف التدهور الأخلاقي المتفشي في مجتمعنا؟ أليس همنا الأكبر بناء الأمة من جديد؟ فهل يجوز للجامعيين أن يتعاطوا العلم دون التعرض للأخلاق سواء كانوا أساتذة أم طلاباً ؟

ومن ناحية نظرية، نحن لا ندين بالتشكك المطلق بل نرى أن الأخلاق وان لازمت كل ألوان المعرفة فهي خاضعة للبرهان القطعي والتعقل والتثبت تماماً كالحقائق والنظريات الطبيعية. ولا يمكن لنا اعتبارها ارادية محضة، أو عرفية كما يدعي الغرب. فهو اعتبرها كذلك لانها جاءته عن طريق الكنيسة ذات السلطة العرفية. اما نحن، فقد جاءتنا الأخلاق عن ديننا وهو دين العقلانية والبرهان والدليل والحكمة.

لكن أين جامعاتنا التي وضعت التنشئة الأخلاقية جنباً الى جنب التعليم النظري؟ أين هي برامجها التي تثبت ذلك؟ وأين أخلاق الأستاذ والطالب من سلم أولو ياتها ؟

ج ــ تقطيب الفكر والعمل :

وآفة أخرى من آفات الاستغراب والازدواجية أن العلم المنقول عن الأجانب، وهونابع من صميم مجتمعهم لمعالجة مشاكله، لا ينطبق على مجتمعنا وعينا ذلك أو لا. وطالما أننا لا نعي هذه الحقيقة في معظم الأحيان ظناً منا أنه موضوعي ينطبق على من في الأرض ومن في السماء كما ادعى الغربيون في غلوهم وضلالهم، نتعلم العلم المنقول دون ما نحاول تطبيقه على واقعنا. نتعلمه كالببغاء. وسبق أننا أمعنا في التأمل وغلونا فيه تحت تأثير التصوف. فأسرفنا في وصف المثال والخير المطلق في كل باب دون الاهتمام بالواقع المخالف. ولعل عدم اهتمامنا فيما مضى بالواقع المخالف ــ لا سيما في عالم السياسة وعالم الطبيعة، حيث أهملنا طغيان السلاطين وحيث تهربنا من نواميس الطبيعة الى خيال الكيمياء السحرية ــ كان هرباً منه وضعفاً في شخصيتنا. فجاء الاستغراب بعلومه المنقولة يعزز الضعف و يرسخه و يزيده ضعفاً.

وإذا كانت هذه الظاهرة موجودة في جامعاتنا فهي بحكم اللازمة بين طلابنا الذين يدرسون في الخارج. فبحكم تتلمذهم على الأساتذة الأجانب وفي الجامعات الأجنبية، يتناولون بحث مشاكل الغرب في أطروحاتهم، وذلك لتوفر وسائل البحث وتشجيع الأساتذة من جهة أخرى. وإذا تناولوا موضوعاً لأ بحاثهم مسائل العالم الاسلامي كان ذلك أسوأ أثراً لخضوعهم لتوجيهات أساتذتهم الأجانب ولاقتناعهم وتمسكهم بهذه التوجيهات. وعلى كل حال فالعالم الاسلامي دائماً هو الخاسر.

د ــ تقطيبات اخرى

غالب مانشاهد في جامعاتنا فصلا يكاد يكون تاما بين الجامعة والمجتمع. فالجامعة عندنا مركز للتعالي على المجتمع، اذ ينظر الجامعيون ــ اساتذة وطلبة ــ الى المجتمع من عل ظنا منهم أنهم أفضل منه وأجدر برغد العيش وأقرب منه إلى التفرنج. وما من جامعة في بلادنا تعتبر نفسها امتداداً للمجتمع قائمة لخدمته. فالجامعات عندنا لا تفتح أبوابها للمجتمع، ولا تقيم البرامج التي يستطيع اعضاؤه المشاركة فيها. وطبعا هي لا تريد أن

تعرف حاجات المجتمع فالأبواب بينها و بينه مقفلة.

كما أن الأستاذ مفصول كل الفصل عن الطلبة. فالاستاذ والطالب قطبان لا يجتمعان إلا في قاعة المحاضرة ولا يتفاعلان. الاستاذ يحاضر أو يملي والطالب يستقبل المادة ليتقيأها يوم الامتحان. لايعرف الاستاذ طلبته شخصيا فهو لا يقوى على ذلك لكثرتهم الهائلة وهوان استطاع تقاعس تعظيما لنفسه عليهم. أين الاستاذ الذي يدعو طلبته الى بيته، و يزورهم في بيوتهم، و يهتم بأمورهم التربوية وغيرها؟ وأين الاستاذ الذي لا يفرح بالانتهاء من القاء محاضراته عليهم؟ وأين الاستاذ الذي يرضى بأن يلبس تلميذه عمته الأكاديمية و يتحدث بلسانه كما كان يفعل الطلبة المسلمون المجازون من قبل شيوخهم في العصور السالفة، حيث توثقت صلة الطالب بشيخه واقتنع الشيخ بأن عقله وعقل طالبه يعملان على شاكلة واحدة؟ كم من اساتذتنا يرضون اليوم بتحمل المسؤولية اذا تحدث تلامذتهم في أي موضوع؟ بل في موضوع تخصصهم؟ وكم منهم يرضون اليوم بتحمل المسؤولية اذا ظهر تلامذتهم وسلكوا مسلكهم في المجتمع؟ الا يحاسب الجامعيون على هذه التقطيبات التي تفسد الجامعة، وتفسد المجتمع، وتفسد التعليم نفسه؟

٤ ــ الرسالة:

وأخيرا وليس آخراً، تعاني جامعاتنا نقصا مريعا في الوعي الرسالي. وهو نقص يعاب الجامعيون عليه لأنه من صنعهم، أنية واستمراراً. فالجامعة عندنا ليست جامعة تربوية بل معهد تدريب يدخله الطالب سعيا وراء مهنة يتعاطاها و يرتزق منها. والانكى من ذلك أن الجامعة عندنا ليست معهدا لتدريب ماتحتاجه الأمة من مهارات وكفاءات، بل هي تدرب وتخرج العقول لتتسرب الى الخارج وتعمل في خدمة الغير. وكانها مكرسة لقطع الابناء عن الأمة والحيلولة دون انخراطهم فيها.

يناقض هذا النقص حقيقتنا التاريخية وهي أننا أمة ذات رسالة سماوية. فنحن نؤمن باننا على عهد مع الله سبحانه وتعالى، مكلفون بأمره للقيام بدور محوري في التاريخ استخلفنا الله في الارض كي نقيم دينه ونعمرها بذلك ونزيدها خيرا على خير وجمالا على جمال. فنحن لا نعيش لانفسنا بل لله قائمين بما عقدناه مع رسوله صلى الله عليه وسلم من طاعة واحسان وعمل. رسالتنا هي تحقيق الحق و بيان سنن الله في خلقه التي لا تبديل لها، وعجن العالم وهندسته حسب ماتمليه سنن الله الخلقية. همنا اعمار الأرض وإزدهارها وذلك بملئها عمرانا وثقافة وحضارة. كما نؤمن بمسؤوليتنا وحتمية حسابنا يوم القيامة. وقد سلمنا نبينا صلى الله عليه وسلم الرسالة بعد أن بينها ووضحها وحققها في سيرته الكريمة واستأمننا عليها. فكيف لا نرعاها؟

أفإن كان للرسالة معبد هي قدس اقداسه، فذلك المعبد هو الجامعة، لكن أين جامعيونا من هذا الوعي الرسالي؟ وأين هم من القيام باعبائه؟ أوليست الرسالة مجرد كلام ان لم يضطلع باعبائها الجامعيون؟ أوليست الرسالة أضغاث كلام ان لم يعبىء الجامعيون قوى بشرية قادرة على تنفيذها؟ الا تكون الرسالة اسطورة الاولين ان لم يقم الجامعيون بمحاكاة العصر الحديث من خلالها، وتفتيح طاقاتها على العطاء الحضاري في كل آن؟ أليس ولاؤهم المزعوم لها حشوا سقيما إن لم يبينوا للناس صلتها بكل واقع وحديث؟ ان لم يضرموا

نارها في القلوب و يقيموا تحقيقها على التعبئة العامة والتنظيم ؟ فاين جامعيونا من الرسالة المحمدية ؟ كم منهم أعد نفسه لتحمل عبئها بابعاده الحضارية والعالمية ؟

وان لم تكن الرسالة هم حياتهم ومماتهم، وفحوى عملهم وغاية تعليمهم، فهل هم جديرون بحمل لقب «الجامعيين» ؟ وهل من يحاسبهم في ذلك كله الحساب العسير الذي يستحقونه ؟

اللهم هيء لنا من أمرنا رشدا.

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

تونس

الشركة التونسية للتوزيع

5 شارع قرطاج - تونس

المغرب

الشركة الشريفية للتوزيع والصحف

شرم رأس مالها درهم 4.800.000 س.ت 13.927 البيضاء
ص.و.ض.ج. 92846 - الحساب البريدي الرباط 199.75
ملتقى زنقة دينان وزنقة سان سانس
صندوق البريد 683 - الدار البيضاء 05
الهاتف : 24.57.45 (10 خطوط مجموعة)

المملكة المتحدة

دار الرعاية الاسلامية

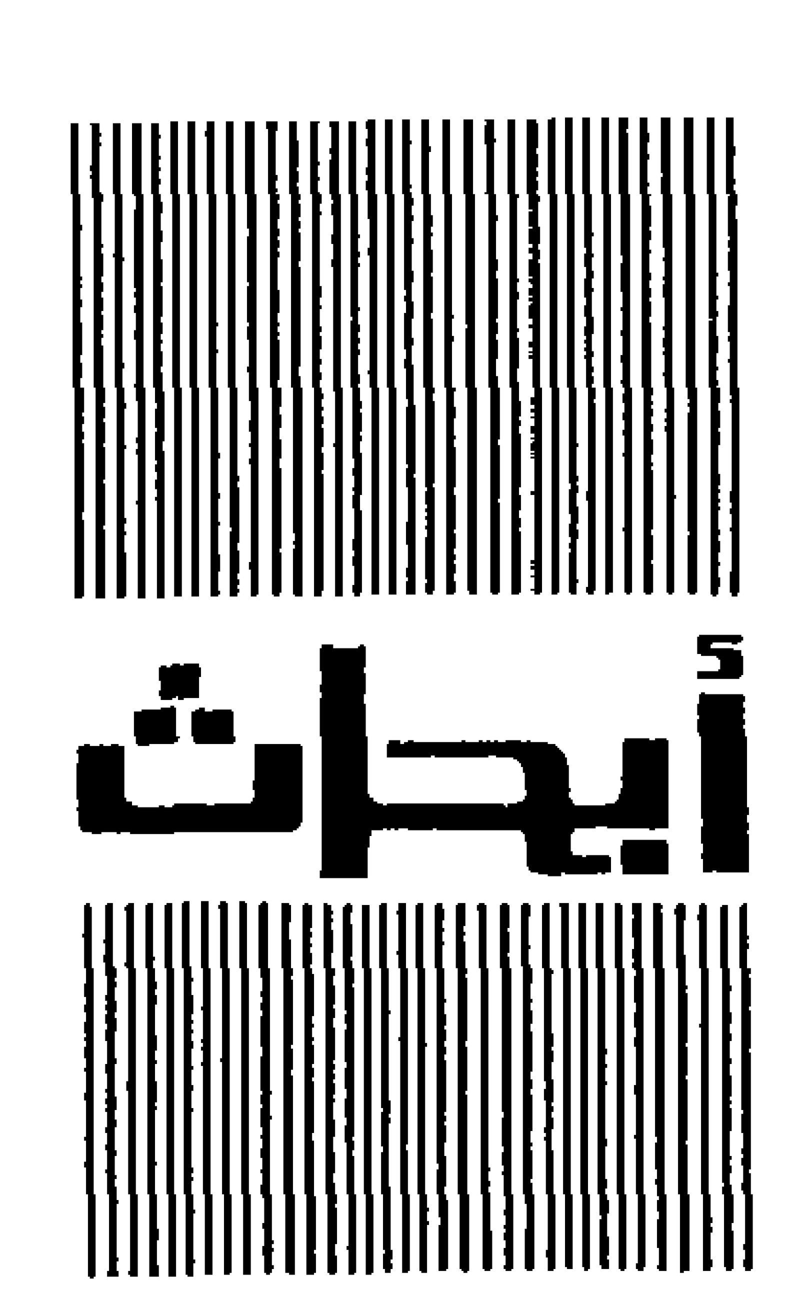
Muslim Welfare House

233, Seven Sisters Road, London N4 2DA
Telephone: (01)272-5170/263-3071
Telex No. 8812176 MUSLIM G
Registered Charity No.271680

الولايات المتحدة الامريكية وكندا

منشورات العصر الحديث

New Era Publication, Inc.
215 South State Street
Ann Arbor, Michigan 48104 U.S.A.
P.O. Box 8139 Ann Arbor, Michigan 48107
Telephone: 313-663-1929
TWX 810 223 6052 New Era Arb.



جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام

د. مقداد يالجن
الاستاذ بجامعة الرياض

إن أهمية التربية العقلية ترجع إلى تقدم المتعلمين في التعلم أولاً ثم الى تقدم الأمة في الميادين العلمية المختلفة، ذلك ان التقدم العلمي متوقف على تقدم المتعلمين في التعلم وتقدم المتعلمين في التعلم متوقف على التربيةالعقلية، ومن ناحية أخرى فإن الثروة العقلية لدى الأمة تعتبر في نظر المربين أكبر ثروة ورأس مال للأمة وباعتبار ان التربية العقلية تؤدي الى نمو العقول وزيادة القدرات العقلية أو الادراكية فان التربية العقلية تؤدي من هذه الناحية الى زيادة أكبر ثروة وأكبر رأس مال في حياة الأمة.

وقبل الدخول في ماهية التربية العقلية في الاسلام يجدر بنا ان نعرف ماهية العقل لأننا ان لم نعرفه فلا نستطيع تربيته فمعرفة الشيء تسبق استخدامه والاستفادة منه.

واذا نظرنا الى وجهات نظر الدارسين لماهية العقل وجدناهم يختلفون فيه اختلافاً كبيراً فقديماً قسم ارسطو العقل الى ثلاثة أقسام:

الأول: العقل الهيولاني او العقل بالقوة وهو الجزء المستعد من النفس لقبول معاني الأشياء. والثاني: العقل بالفعل او العقل المستفاد وهو ما يحصل للعالم حين يستطيع ان ينتقل الى الفعل بنفسه اي عند مباشرة العقل للمدركات. الثالث: العقل الفعال وهو المرتبة التي يصل اليها العقل عندما يدرك تلك المعاني وينتزعها فعلاً عن المدركات الخارجية الحسية. (١)

وقسمه الفارابي وابن سينا تقسيماً مشابهاً لتقسيم أرسطو وتعريفه (٢). وقسمه الغزالي الى قسمين أحدهما يراد به العلم بالحقائق. وثانيهما تلك اللطيفة المدركة من القلب (٣).

أما رأي المحدثين من علماء النفس في العقل وقدراته فيغلب على تعبيراتهم عن العقل التعبير بالذكاء أو القدرات العقلية وهم يختلفون إختلافاً كبيراً في ماهيته وقدراته.

فقد عرفه سبيرمان مثلاً بانه: «القدرة على إدراك العلاقات بسيطة كانت أم صعبة

خفية»(٤).

وعرفه «ركس نايت» بأنه القدرة على اكتشاف الصفات الملائمة للأشياء أو الأفكار وعلاقتها بعضها ببعض. وعرفه ثورندايك بانه القدرة على مجرد تكوين ترابطات. واقترح ثلاثة مستويات للذكاء المجرد، والذكاء الاجتماعي والذكاء الميكانيكي، ويتضمن النوع الأول استعمال جميع الرموز اللغوية كالأرقام وغيرها. والذكاء الاجتماعي هو القدرة على تفهم الناس ومسايرتهم والفرق بينهما ان الأول موروث بينما يرجع الثاني الى الاكتساب. أما الذكاء الميكانيكي فهو السمة التي تنمو خلال ما يمنح للفرد من فرص تعليمية نتيجة لميوله وذلك على أساس من الذكاء الفطري أو الطبيعي. وعرفه فريمان بأنه القدرة على التعلم. وذكر له أربعة أنماط: الأول هو تكيف الفرد بالبيئة الكلية المحيطة به او ببعض نواحيها. الثاني انه القدرة على التعلم. والثالث: أنه التفكير المجرد. والرابع: أنه القدرة الكلية لدى الفرد على التصرف الهادف والتفكير المنطقي والتعامل المجدي مع البيئة(٥).

ويرى ادوارد كلاباريد ان الذكاء هو القدرة على المعرفة والقدرة على التكيف مع الواقع(٦).

وأوسع تعريف لمفهوم الذكاء تم على يدي ثيرستون على أنه قدرة القدرات وموهبة المواهب والمحصلة العامة لجميع القدرات العقلية المعرفية الأولية(٧).

ويمكن إجمال رأي المحدثين دون الدخول في كثرة من التفصيلات التي توجد في كتب علم النفس بأن الذكاء أو القدرة العقلية لها صفات منها الادراك بوجه عام واستيعاب المعلومات وحفظها والعمل بمقتضى هذا الادراك وبمقتضى تلك المعلومات وهذه الناحية الأخيرة أميل الى الحكمة لأن الحكمة هي العمل بالعلم كما تقتضي الأحوال والمواقف.

أما رأي الاسلام في العقل فقد جاءت نصوص متعددة تعبر عن أن العقل قوة مدركة في الانسان خلقها الله فيه ليكون مسئولاً عن أعماله على أساس قدرته للادراك والتمييز بين الحق والباطل والخير والشر والحسن والقبح ثم تكليفه بناء على ذلك ان يتبع طريق الحق والخير والحسن وان يتجنب طريق الباطل والشر والقبح والضلال والانحراف. وعلى الانسان بناء على هذا وذاك ان يستخدم هذه القدرة ويعمل بها كما أرشده خالقه وإلا كانت عاقبته الخسران والهلاك في الدنيا والآخرة ولهذا بيّن الله تعالى ان سبب الانحراف والضلال هو عدم العمل بمقتضى هدى العقل السليم فقال:

«وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير» (٨) وقال تعالى: **«يسمعون كلام الله ثم يحرفونه من بعدما عقلوه»** (٩) **«أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم وأنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون»** (١٠) **«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»** (١١) **«أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها»** (١٢) **«إن شر الدواب عند الله الصم البكم الذين لا يعقلون»** وأهم ما يمكن ان نستخلصه من هذه النصوص وغيرها فيما يتعلق بالعقل هو أن العقل قوة مدركة فطرية في الانسان وأنه يستعمل لثلاثة معان الأول: الادراك، الثاني: العمل بمقتضى

الادراك وهو العقل العلمي أو الحكمة.
والثالث: التعقل القلبي.

والفرق بين الادراك العقلي والادراك القلبي هو أن الانسان يحس بالفرق بين الادراكين من حيث ان ما يدركه الانسان بقلبه غير ما يدركه بعقله، وما يدركه بعقله قد لا يدركه بقلبه اذ أن هناك خصوصية لادراك كل من العقل والقلب فان الادراك العقلي منطق تسلسلي واستدلالي بينما إدراك القلب مباشر وفجائي وإن إدراك القلب إلهامي واضح كالعيان ولهذا عبر الله عن إدراك القلب بالرؤية فقال تعالى:

«ما كذب الفؤاد ما رأى»(١٤) ولهذا ايضاً قال تعالى في الآية السابقة: **«أفلم يسيروا في الارض فتكون لهم قلوب يعقلون بها»** وجاء في آية أخرى قال تعالى **«ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لايبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون»**(١٥)، وينبغي أن نفرق هنا بين القلب المادي الجسمي المعروف وبين القلب المعنوي الذي هو جوهر الانسان وحقيقته كما أن قلب الشيء جوهره وحقيقته أو وسطه الهام.

اذن رؤية القلب غير إدراك العقل ودليل وجود هذا الفرق تجريبي أكثر من أن يكون منطقياً. فالانسان أحياناً قد يشعر بحقيقة في نفسه ولا يجد لها دليلاً منطقياً. وبالعكس قد يجد دليلاً منطقياً على فكرة ولا يطمئن اليه قلبه أو يقتنع به قلبياً.

وغريب أننا نجد من رجال الفكر ممن يؤيد هذه الفكرة ويقتنع بهذا التفريق بين الادراك القلبي والادراك العقلي من هؤلاء مثلاً الفيلسوف بسكال حيث أنه فرّق بين القلب والعقل كوسيلتين للمعرفة قال «فما نعرفه بالقلب لا ندركه بالعقل وما نبرهن عليه لا نراه ولا نلمسه»(١٦).

ثم أن هذا التفريق أمر هام في التعلم في ميدان التفريق بين ما يتعلم بالعقل وما يعلم بالقلب وأخيراً فان ذلك التمييز بين العقل والقلب أمر هام كذلك في ميدان التربية من حيث أن التربية تنمية القدرات والاستعدادات الطبيعية ومنها القدرات العقلية أو الادراكية ولكل هذه القدرات وسائلها التربوية الخاصة بها. كما أن لكل منهما اعراضاً مرضية فالعقل يفقد قدرته الادراكية وكذلك القلب ولهذا قال تعالى **«انها لا تعمي الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور»**(١٧).

ثم أنه من الأمور الضرورية في ميدان التربية العقلية او الادراكية النظر اليا على انها من الدوافع الطبيعية أو الفطرية في الانسان(١٨) مثل دافع الأمومة أو الوالدية أو ما يعبر عنها بالحاجات الأساسية مثل الحاجة الى الغذاء والحاجة الى التناسل أو التناكح والحاجة الى الانتماء والعطف. فالحاجة الى المعرفة والاستطلاع ترجع الى هذه القدرة الادراكية واعتبر بعض علماء النفس: الحاجة الى المعرفة والاستطلاع من الحاجات الأساسية الطبيعية للانسان(١٩) وعدم تحقيق هذه الحاجة يؤدي الى النقص في النمو العقلي أو الادراكي ثم ان إقناع المتربين بذلك له دور كبير في اندفاعهم نحو المعرفة والاستطلاع.

بعد هذه الجولة في مفهوم التربية العقلية

يجدر بنا بيان أهم جوانب التربية العقلية الاسلامية. ويمكن أن نبرز أهم جوانبها في النقط الآتية:

جوانب التربية العقلية الاسلامية

أولاً: تكوين عقلية علمية مؤمنة:

فكما أن كل فلسفة أو أيديولوجية اليوم تحاول ــعن طريق التربيةــ تكوين عقلية تفكر بمنطقها وتنظر بمنظارها الى الكون والحياة وتقوم الحياة بمعاييرها. كذلك يجب علينا اليوم أن ننشيء أفراد المجتمع ونكونهم عن طريق التربية بحيث يفكرون بالعقلية الاسلامية وينظرون بمنظار الاسلام الى الكون والحياة ويقومون الحياة بمعاييره. فان التربية تكاد تكون فناً أكثر من أن تكون علماً بحتاً تهتم أكثر ما تهتم بتشكيل الأفراد وصياغتهم على النحو المراد، فان الفلسفة المادية الملحدة والشيوعية اليوم تستطيع أن تشكل أفراد المجتمع حسبما تريد وتشكل عقليتهم بوضع منظار فلسفتها في أعينهم بحيث لا يستطيعون رؤية الحقائق خارج نطاق منظارها وتعتبر كل شيء لا تدخل في إطار ذلك المنظار لا جود لها، وتجعلهم يتحمسون لفلسفتها و يدافعون عنها و يضحون في سبيلها المال والنفس وكل غالٍ اذا اقتضى الأمر.

اننا كذلك يجب أن نشكل أبناءنا ونكون عقليتهم لتصبح عقلية علمية إسلامية بحيث ينظرون الى الكون وما وراءه والى الحياة وما بعد الحياة بالمنظار الاسلامي فيستطيعون رؤية الحقائق العلوية المعنوية والسفلية المادية. وكلما ازدادوا نمواً من الناحية العقلية والعلمية يستطيعون رؤية الحقائق أكثر ورؤية أدلة الله على الكون أكثر ثم يزدادون إيماناً ورسوخاً في العقيدة وتحمساً لها ودفاعاً عنها وتضحية في سبيلها، عندئذ تتحقق مظاهر أهل العلم في سلوكهم وفي قدرتهم على رؤية أدلة الله في الكون أكثر وصدق الله العظيم اذ قال: **«ومن آياته خلق السماوات والارض واختلاف ألسنتكم وألوانكم أن في ذلك لآيات للعالمين»**(٢٠)

«وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون(٢١) أولئك العلماء الذين ينظرون الى مخلوقات الله بالمنظار الرباني وبنور الله فقال الرسول صلى الله عليه وسلم «إتقوا فراسة المؤمن فانه ينظر بنور الله» (٢٢) وإلا فلماذا لا يرى تلك الآيات أولئك العلماء الملحدون لا يرونها لأنهم لا ينظرون بذلك المنظار الرباني ولا بذلك الشعاع الالهي وإنما ينظرون بالمنظار المادي الأسود. لهذا قال الله تعالى **«إنما يخشى الله من عباده العلماء»**(٢٣) ولعدم تكوين هذه العقلية العلمية المؤمنة لدى المتعلمين ورجال العلم نراهم لا يزدادون إيماناً بالله وخشوعاً له كلما ازدادوا علماً بل نرى كثيراً منهم يقلون إيماناً وتمسكاً بالدين وخشوعاً من الله ومنهم من يفقد إيمانه لأنه تعلم في تلك البلاد الأجنبية التي يوضع فيها على أعين المعتلمين ذلك المنظار المادي الأسود أو منظار الكفر الذي يجعل الناس لا يرون تلك الأدلة الالهية في السماوات والارض ولا في نفسه ولا في أقرب الأشياء اليه.

ثانياً: تكوين بصيرة

فلما أنزل الله الكتاب بالحق **«وبالحق**

أنزلناه وبالحق نزل» (٢٤) ورسم طريقاً مستقيماً للناس دعا المعلمين والدعاة الى تبصير الناس ذلك الطريق وتبيان الحقائق المحيطة به وكان الرسول صلى الله عليه وسلم خير قدوة لهم بذلك حيث قال تعالى: مخاطباً إياه **«قل هذه سبيلي أدعو الى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني»** (٢٥) وقال تعالى **«وابصرهم فسوف يبصرون»** (٢٦) وقد جاء الاسلام ببصائر من ربكم فمن أبصر فلنفسه ومن عمى فعليها» (٢٧) قال الامام الفخر الرازي في تفسير الآية والبصائر جمع بصيرة وكما ان البصر أم للادراك التام الكامل الحاصل بالعين التي في الرأس فالبصيرة أسم للادراك التام الحاصل في القلب قال تعالى **«بل الانسان على نفسه بصيرة** (اي له من نفسه معرفة كاملة) وأراد بقوله **«قد جاءكم بصائر من ربكم»**.

الآيات المتقدمة وهي في نفسها ليست بصائر إلا أنها لقوتها وجلالتها توجب البصائر لمن عرفها ووقف على حقائقها. فلما كان هذه الآيات أسباباً لحصول البصائر سميت هذه الآيات نفسها بالبصائر والمقصود من هذه الآية دعوة الى الدين الحق وتبليغ الدلالة والبينات فيها. والمراد بالابصار هنا العلم ومن العمى الجهل ونظيره في قوله تعالى **«فإنها لا تعمى الأبصار ولكن تعمي القلوب التي في الصدور»** (٢٨).

وقال تعالى: **«هذه بصائر من ربكم وهدى ورحمة لقوم يؤمنون»** (٢٩).

وإذا كانت البصيرة ــ حسب ما قال الفخر الرازي اسم للادراك التام أو المعرفة الكاملة الحاصلة في القلب فإن على هذه التربية أن نتناول بالرعاية والتنمية مصدر هذا الادراك كما تتناول العقل بالتربية. والمعرفة القلبية لا تقل أهمية عن المعرفة العقلية بل قد تكون رؤية القلبية اكثر وضوحا من الرؤية العقلية ولهذا عبر الله عن الرؤية القلبية بالبصر.

وكلما كان القلب طاهراً خالياً من الرذائل والذنوب كانت أكثر إنعكاسا عليه. لكنه اذا أهمل وتصدأ وران عليه ما كان يكسبه الانسان من السيئات فإنه يصبح في حالة لا تعكس الحقائق عليه ولهذا يشبهه بعض الدارسين بالمرآة الصافية في الأصل. ورظيفة القلب أساساً هي معرفة الهدى والضلالة والحرام والحلال والخير والشر و يشير إلى ذلك رسول الله (ص) بقوله «تعرض الفتن على القلوب كالحصير عوداً عوداً فأي قلب أشربها نكت فيه نكتة سوداء وأي قلب أنكرها نكت فيه نكتة بيضاء حتى تصير على قلبين على أبيض مثل الصفاء فلا تضره فتنة ما دامت السماوات والأرض والآخر أسود مربداً (ممزوجاً بياضه بسواده) كالكوز مجخيا (منكوساً) لا يعرف معروفاً ولا ينكر منكراً الا ما أشرب من هواه» ٣٠

وهذه الحالة الأخيرة هي عمي القلب ومما يؤكد ما نقرره هنا ما روي عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بصدد نفسيره قوله تعالى **«ان في ذلك لايات للمتوسمين»** ٣١ ــ حيث قال اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ثم قرأ الآية السابقة ٣٢ وروي عنه أنه قال «أن لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم» ٣٣، قال المنوي في شرح الحديث «اتقوا فراسة المؤمن أي اطلاعه على ما في الضمائر بسواطع أنوار أشرقت على قلبه فتجلت له بها الحقائق فإنه ينظر بنور الله» أي يبصر

بعين قلبه المشرق بنور الله تعالى. وأصل الفراسة أن بصر الروح متصل ببصر العقل في عين الانسان فالعين جارحة والبصر من الروح وإدراك الاشياء من بينهما فإذا تفرغ العقل والروح من اشغال النفس أبصرت الروح وأدرك العقل ما أبصرت الروح. ولما عجز العامة عن هذا شغلت أرواحهم بالنفوس واشتباك الشهوات فشغل بصر الروح عن ادراك الاشياء الباطنية ومن أكب على شهواته وتشاغل عن العبودية حتى خلط على نفسه الأمور تراكمت عليه الظلمات كيف يبصر شيئاً غاب عنه. ومعنى المتوسمين في الآية السابقة قال ابن عباس للناظرين وقال مجاهد للمتفرسين ٣٤

إذن فعلى هذه التربية أن تحافظ على تلك القلوب الطاهرة وابعادها عن الفساد والفتن التي تجعلها مرضية، كما تحافظ على سلامة الصحة وحمايتها من إصابتها بالجراثيم. فالحماية والحفظ واجب تربوي اذ يجب علينا أيضاً حماية العقول من الأمراض والمسكرات التي تضرها أو تنقص من فعاليتها. ولهذا أيضاً حرم الاسلام الخمور وكل المسكرات، واعتبرت الشريعة حفظ العقل أحد الضروريات الخمسة أو مقاصد الشريعة. ٣٥

وقد إعترف الأطباء وأقروا بأن تناول المواد المخدرة أحد أسباب الأمراض العقلية٣٦ كذلك قد بين المؤتمر العلمي الدولى المنعقد في بلجيكا عام ١٩٢٨م أضرار الخمور والمخدرات على عقول المدمنين وذرياتهم٣٧ ثم لم يكتف الأطباء ببيان أضرار المخدرات على العقول بل بينوا أيضاً أضرار الافكار والنيات السيئة على العقول فقال أحدهم «ولكي تكفل لذواتنا جهازا عصبيا صحيحا وجسميا معافى سليما يجب أن نروض عقولنا على الأفكار الصالحة البريئة من الآثام لأن الأفكار الشريرة الدنسة تضعف العقل وتفسده وتجره الى الجنون» ٣٨

ومن هنا ندرك أهمية ما دعا إليه الاسلام من الاستقامة والتقوى ومن النيات والأفكار الصالحة.

وكما يجب تجنب المتربين من أسباب الأمراض العقلية، يجب أن نكوّن عندهم أيضاً الوعي العلمي باضرار تلك الأمور التي تؤدي الى الامراض العقلية وتعوق نمو العقل وتقدمه في الكشف عن الحقائق.

ثالثاً: تعليم الحكمة والتنشئة بها:

وقبل بيان أهمية تعليم الحكمة والتنشئة بها يحسن بنا أن نحدد معنى الحكمة. فإذا نظرنا الى معنى الحكمة وجدنا اختلافاً كثيراً بين الدارسين في معناها.

فقد ذكر القرطبي عند تفسير قوله تعالى **«يؤتي الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً»** ٣٩ المعاني الآتية: الاصابة في القول والعمل. حكمة العقل في الدين. معرفة بدين الله والفقه فيه والاتباع له. أصل الحكمة ما يمتنع به عن السفه»

وذكر إبن كثير عند تفسير الآية السابقة المعاني الآتية: المعرفة بالقرآن. العلم والفقة والقرآن. خشية الله، العقل، وقال إبن كثير بعد ذلك وقال السدي الحكمة النبوة والصحيح كما قال الجمهور أن الحكمة لا تختص بالنبوة بل هي أعم منها وأعلاها النبوة. ٤٠

وجاء في دائرة المعارف الاسلامية زيادة إلى ما ذكرنا رأي البيضاوي بأنها إستكمال

النفس الانسانية باقتباس العلوم النظرية واكتساب الملكة التامة على الأفعال الفاضلة على قدر طاقتها. ٤١

وفسرها أحد علماء اللغة بأنها «معرفة أفضل الاشياء بأفضل العلوم» ٤٢ وفسرها واحد آخر بأنها «العدل في القضاء والعلم بحقائق الاشياء على ما هي عليه والعمل بمقتضاها» ٤٣ وذكر التهانوي في كتابه كشف اصطلاحات الفنون كثيرا من المعاني لكلمة الحكمة أهمها أنها: علم الحكمة: وتشمل بيان الحكمة العلمية من الحكمة الخلقية والحكمة السياسية والمدنية وبيان الحكمة النظرية ومنها معرفة الحق لذاته والخير لأجل العمل به والتكاليف الشرعية ثم قال: هكذا في التفسير الكبير في قوله تعالى «**ذلك بما أوحى ربك من الحكمة**» ٤٤

ومن تلك المعاني المهمة التي ذكرها التهانوي أيضاً، فائدة ومصلحة تترتب على الفعل ومنها أخيراً المعنى العلمي «وهو علم بما يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا» ومنها المعنى النظري وهو علم بما لا يكون وجوده بقدرتنا واختيارنا ٤٥ والحقيقة أن الحكمة تتضمن معظم تلك المعاني التي ذكرها العلماء ولكن المعاني التي اخصها بالذكر هنا هي أن الحكمة عَلَم على العلم الذي يتناول معرفة قيم الاشياء وقيم المباديء الاسلامية ومعرفة ما هو ممكن تحقيقه وما هو غير ممكن تحقيقه بقدرتنا واختيارنا ومعرفة أسرار الموجودات والمقاصد من ايجادها وخلقها على ذلك النحو دون نحو آخر.

ومعرفة ما هو أفضل في كل شيء وفي كل سلوك في الميادين المختلفة والعمل بموجب تلك المعرفة اليقينية الراسخة وتحكيم العقل والارادة الدينية وتطبيق العلم في المشكلات والقضايا.

وتعليم الحكمة والتنشئة بها مهم في ميدان التربية العقلية، لأنها من الوسائل المهمة والعوامل الدافعة الى تكوين شخصية عاقلة حكيمة يتفاعل مع ما يتعلم من الحقائق العلمية ويندفع إلى تطبيقها في حياته العلمية في المجالات المختلفة، ويسعى باستمرار إلى ما هو أفضل في كل شيء، في حق نفسه وحق أمته، ثم أنه لا يخضع في تفكيره وسيره وعلمه لنزواته وشهواته. ولا يكفي مجرد تعليم الحكمة بل لابد مع ذلك من التنشئة بها في مختلف مراحل تربية الانسان، لأن الانسان إن لم يمارسها لا يستطيع أن يكتسبها ولا يستطيع أن يقدر قيمتها حق قدرها. ثم أن التنشئة بها تكوّن عند المتربي الارادة الحكيمة التي لا يمكن أن تتكون من الناحية العملية بدون ممارستها والتنشئة بها.

فإذا إزداد الانسان علما بالحكمة وسلوكا وإرادة يستطيع أن يتصرف تصرفاً حكيما بالرغم من الظروف المختلفة والعوامل الدافعة الى الخروج عن الحكمة عندئذ يتحقق مغزى قول الله تعالى: «**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً**» وخاصة إذا علم الانسان حكمة المبادىء الاسلامية وقيمها المختلفة كان أكثر اندفاعاً لها وتمسكاً بها.

ولهذه الأهمية للحكمة ذكرها تعالى مقارناً بالقرآن ومقارناً بالكتب السماوية أيضاً في قوله تعالى «**وإذ علمتك الكتاب والحكمة والتوراة والانجيل**» ٤٦

ولهذا أيضا أرسل الرسول بهدف تعليم الكتاب وتزكية النفوس وتعليم الحكمة كما ذكر الله تعالى في قوله «**كما أرسلنا فيكم**

رسولا منكم يتلو عليكم آياتنا ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون» ٤٧

ثم دعا الاسلام إلى أن تكون الدعوة في سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة فقال تعالى **«أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة»** ٤٨ وقد ذكرت كلمة الحكمة في القرآن الكريم أكثر من عشرين مرة في أماكن مهمة في كل مكان يحمل أسراراً معينة تحتاج الاهتمام بها وأخذ العبرة منها.

ومن تلك الاماكن والمواقع ما ذكر في ميدان التربية ومنها في ميدان تربية الرسول (صلى الله عليه وسلم) وهي قوله تعالى: **«ويزكيكم ويعلمكم الكتاب والحكمة»**. ومنها ما ذكر أيضاً بصدد تربية لقمان الحكيم لأبنه حيث قال تعالى **«ولقد آتينا لقمان الحكمة أن أشكر لله ومن يشكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد. وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم. ووصينا الانسان بوالديه حملته أمه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن أشكر لي ولوالديك الى المصير.... يا بني إنها إن تك مثقال حبة من خردل فتكن في صخرة أو في السماوات أو في الأرض يأتي بها الله إن الله لطيف خبير. يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وإنه عن المنكر واصبر على ما أصابك ان ذلك من عزم الأمور. ولا تصعر خدك للناس ولا تمشي في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور. واقصد في مشيك واغضض من صوتك ان أنكر الاصوات لصوت الحمير. ألم تروا أن الله سخر لكم ما في السماوات والارض وأسبغ عليكم نعمه ظاهرة وباطنه. ومن الناس من يجادل في الله بغير علم ولا هدى ولا كتاب منير»** ٤٩

فإن حكمة لقمان التربوية تظهر في هذه الايات القليلة الموجزة، وباعتبار أن الحكمة تقتضي معرفة حقيقة الشيء وأسراره والعمل بموجبها فإن في تربية لقمان تكتنف أسرار تربية الانسان قيادته والتحكم في مسيرته، وما لم يصل الناس إلى سر الشيء لا يعتبرون أنهم قد عرفوا معرفة حقيقية وبدون معرفة حقيقة الشيء لا يمكن الوصول إلى الهدف، ولهذا بالرغم من تقدم الدراسات التربوية في كثير من جوانبها لا يزال الناس لم يكتشفوا حكمة التربية الاساسية أو سر تربية الانسان تربية أساسية ولهذا فإن كليات التربية في العالم لم تستطيع تحقيق أهدافها الاساسية ولم توفق في قيادة الانسانية قيادة حكيمة ولم تستطع تلك الكليات تكوين علماء عقلاء وحكماء.

إن سر قيادة الانسان وتربيته وفقاً لتربية لقمان تكمن في إدخال عقيدة قوية راسخة في قلبه وعقله أولا بحيث يؤمن بها ويتفاعل معها. ذلك أن العقيدة قوة محركة وموجهة في الوقت نفسه وهي في الوقت نفسه طاقة قوية لا تنفد تجبر الانسان على السير في طريق معين دون الطرق الأخرى.

لهذا نجد لقمان الحكيم يبدأ بتربية إبنه أولا بغرس تلك العقيدة في نفس إبنه عقيدة التوحيد الخالية من كل شك ومن كل شرك، ويتبع ذلك بذكر أوصاف الله يصور بها عظمة الله وعلمه الدقيق وقدرته الهائلة تصويراً يرتعش له الوجدان وتقشعر له الجلود.

ومن خلال ذلك يبث في روح إبنه مراقبة الله لافعاله وعدالته في جزائه بحيث لا يضيع عمل مهما كان صغيراً ولا يغيب عنه. وبعد الانتهاء من جانب العقيدة بدأ يعلمه العبادات وفعل الخيرات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والصبر على ما يصيبه في سبيل ذلك من نصب ووصب وجهد وتعب لأن ذلك من الأمور العظيمة.

ثم ينتقل بتعليمه الآداب الاجتماعية وطريقة الكلام حتى المتي في الطرقات.

ثم بعد ذلك ينتقل الى كشف أسرار مخلوقات الله وكيف أنه سخرها لعباده وكيف أسبغ عليهم نعمه ظاهرة وباطنة، لأن رؤية كثرة أنعم الله يدفعه الى الخضوع له والحياء من عصيانه، وأخيراً ينذره من الجدال بغير علم ومن اتباع طريق بغير هدى ولا كتاب عن طريق إنذار الآخرين الذين يفعلون ذلك.

ومن كل هذا نقرر أن من مميزات التربية العقلية الاسلامية انها تربية حكيمة وهي في الوقت نفسه ميزة للشخصية الاسلامية التي يراد تكوينها عن طريق التربية الاسلامية المتكاملة.

ولهذا كله نرى الرسول (صلى الله عليه وسلم) يشجع على طلب الحكمة قائلا: «الحكمة ضالة المؤمن انى وجدها فهو أحق بها(٥٠) وفي رواية أخرى الكلمة الحكمة ضالة المؤمن(٥١) وقال «لا حسد إلا في اثنتين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته في الحق ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها(٥٢) وقال أيضا ... نعم المجلس مجلس ينشر فيه الحكمة(٥٣) ثم اننا يجب أن نعلم ان من أسباب انصراف كثير من المسلمين في العالم الاسلامي عن التمسك بالمبادىء الاسلامية الجهل بحكمة الأحكام التشريعية لهذا الدين. ولهذا كله يجب الاهتمام بالتربية بالحكمة في ميدان التربية الاسلامية.

رابعا: تكوين العقلية العلمية بتعليم العلوم المختلفة:

ذلك ان تعليم العلوم يؤدي الى النمو العقلي لدى المتعلمين ثم ان العلم له دور كبير في ترقية الحياة الانسانية وتنويرها وتحقيق الرفاهية وفهم الحياة والكون والوجود والحقائق كما انه غذاء العقل فإن غريزة العقل تدفع الانسان الى المعرفة(٥٤)، كما تدفع كل غريزة في الطبيعة الانسانية الى ما خلقت من أجله «وانه الوسيلة الوحيدة لكشف أسرار الكون» وأخيرا فإنه من أهم الطرق للوصول الى الله سبحانه وتعالى اذا طلبه الانسان على النهج الاسلامي.

ولذلك شجع الاسلام أولا: على العلم وذلك بوسائل مختلفة منها: عن طريق رفع قيمة العلماء، فقال تعالى **«هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»(٥٥) وقال، «يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات»(٥٦).**

وقال الرسول: (ص) «ان العلماء ورثة الأنبياء»(٥٧) وقال أيضا: «ان العالم ليستغفر له من في السموات ومن في الأرض»(٥٨).

واذا كان هناك أمر يمكن أن يفضل به انسان على انسان آخر في نظر الاسلام إنما يكون ذلك بأحد ثلاثة أشياء أحدها بالعلم لما سبق قوله تعالى **«هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون»** والثاني بالايمان **«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم**

درجات». والثالث بالأخلاق، قال تعالى «أم نجعل المتقين كالفجار»(٥٩) «ان الابرار لفي نعيم وان الفجار لفي حجيم» (٦٠)، واذا اجتمعت هذه الصفات في الانسان فهو خير انسان على وجه الأرض بعد الأنبياء فقال تعالى «ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون يؤمنون بالله واليوم الآخر ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين» (٦١).

«الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم ويتفكرون في خلق السموات والأرض ربنا ماخلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار»(٦٢).

«إنما يخشى الله من عباده العلماء»(٦٣) «وتلك الأمثال نضربها للناس وما يعقلها إلا العالمون»(٦٤) «واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين»(٦٥).

ومن تلك الوسائل أيضا تشجيع المتعلمين الى التعلم لأن العلم لا ينال إلا بالسعي والجد في سبيله ومن هنا كان تشجيع الناس الى طلب العلم فقال الرسول (ص) «من سلك طريقا يطلب به علما سهل الله له طريقا الى الجنة» (٦٦) وقال «ان الملائكة لتضع أجنحتها رضاء لطالب العلم — وفي رواية — رضاء بما يصنع»(٦٧) وطلب الاسلام ان يسعى طلاب العلم الى بلاد أخرى ان احتاجوا فقال تعالى: «فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون»(٦٨).

وطلب (ص) من أهل البلاد التي يفد اليها طلاب العلم أن يسهلوا لهم السبل للتعلم فقال الرسول (ص) «ان رجالا يأتونكم من أقطار الاراضين يتفقهون في الدين فاذا أتوكم فاستوصوا بهم خيرا»(٦٩) ومن جهة أخرى طلب من المعلمين أن ييسروا الطرق ولا ينفروا المتعلمين من التعلم فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) «علموا ويسروا ولا تعسروا وسكنوا ولا تنفروا»(٧٠) وقال أيضا «علموا وبشروا ولا تعسروا واذا غضب أحدكم فليسكت»(٧١)، أي اذا حصل من المتعلم ما يزعج فلا تشتموا ولا تذمروا لأن السكوت يجعله يسكت وهذا أسلوب من أساليب التربية الحديثة في التعليم.

ومن تلك الوسائل كذلك تشجيع المعلمين الى التعليم أو تشجيع من يعلم الى أن يعلّم، لأن سعي المتعلم لا يكفي اذا لم يجد معلما أو ان المعلمين لا يعلمونه» ومن هنا بدأ الإسلام أولا بالتنديد بكتمان العلم، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) «من سئل عن علم فكتمه ألجمه الله يوم القيامة بلجام من نار»(٧٢) وقال «مثل علم لا ينفع كمثل كنز لا ينفق في سبيل الله»(٧٣).

وكان تنديد الاسلام بكتمان علم الدين أشد فقال تعالى «ان الذين يكتمون ما أنزل الله من الكتاب ويشترون به ثمنا قليلا أولئك ما يأكلون في بطونهم إلا النار ولا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم»(٧٤).

«واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيّنه للناس ولا تكتمونه»(٧٥) ولم يكتف بمنع كتمان العلم بل شجع على نشر العلم وتعليم ما يتعلمه وليس من الضروري أن يكون المعلم موظفا في مجال التربية والتعليم بل كل من يتعلم شيئا ينبغي أن يسعى الى أن يعلّم ما يتعلمه فمن حضر الى مجلس العلم وتعلم شيئا فعليه أن يبلغه الى من لم يحضر فقال الرسول (ص) «ليبلغ الشاهد الغائب فان الشاهد عسى أن يبلغ من هو أوعى منه»(٧٦) وقال الرسول (ص) «تعلموا العلم وعلموه للناس»(٧٧). فمن يتعلم القراءة فعليه أن يعلمها لمن يجهلها وكل من يصل الى مستوى من التعليم فعليه أن يسعى الى تعليم ما تعلمه ومن ذلك يقتضي أن يتحول أفراد المجتمع الاسلامي الى معلمين أو متعلمين وهذا خير وسيلة للقضاء على الجهل والأمية ومما يؤسف له ان يكون في الأسرة متعلم وتبقى باقي الأسرة جاهلة، فالمتعلم هنا مسئول عن تعليم أسرته بل أفراد أقاربه وجيرانه» ولا ينتظر منهم أجرا، لأن الله سيعطيه أجره ان لم يكن في الدنيا ففي الآخرة، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) «ان مما يلحق المؤمن من عمله علما علمه ونشره»(٧٨) وقال أيضا «أفضل الصدقة ان يتعلم المرء المسلم علما ثم يعلمه لأخيه المسلم»(٧٩).

وفي رواية أخرى «من علم علما فله أجر من عمل به لا ينقص من أجر العامل»(٨٠)، وقال أيضا «ولئن تغدو فتعلم بابا من العلم عمل به أو لم يعمل به خير من أن تصلي ألف ركعة»(٨١).

ودعا الاسلام الى المساواة في التعليم دون تفريق بين الذكر والانثى وبين وضيع وشريف حتى ولو كان خادما لأن الأمة اذا أرادت ان ترتقي فلا ينبغي أن يترك بعض أفرادها جهالا بل يجب ليسير الركب الى التقدم العلمي أن يسير جميع أفراد الأمة في نفس الركب وهذا يقتضي أن يساعد بعضهم بعضا في التعلم ولهذا قد أوصى الرسول (صلى الله عليه وسلم) ان يعلم الناس بناتهم وخادماتهم. فقال: «ثلاث لهم أجران وأحدهم رجل كانت عنده أمة فأدبها فأحسن تأديبها وعلمها فأحسن تعليمها»(٨٢) وقال «من عال ثلاث بنات فأدبهن وزوجهن وأحسن اليهن فله الجنة»(٨٣).

وأمر الرسول (ص) أن يكون المعلم أمينا في التعليم فلا يعلّم خلاف ما يعلم ولا يعلّم ما يجهله فقال تعالى **«ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا»**(٨٤) وقال الرسول (ص) «من أشار على أخيه بأمر يعلم الرشد في غيره فقد خانه»(٨٥).

وخير المعلم هو ان يستفيد من علمه أولا في نفسه وأن يفيد غيره. والعالم الخسران هو الذي لا يستفيد من علمه ولا يفيد غيره ولقد ضرب الرسول (صلى الله عليه وسلم) لذلك مثلا طيبا فقال «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير وكان منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا وأصابت منها طائفة أخرى إنما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم»(٨٦).

خامسا: تكوين روح الالتزام بالعلم والمسئولية العلمية أمام الله.

ولا يكفي تكوين العقلية العلمية المتقدمة ولا يكفي أيضا لنتقدم علميا واجتماعيا بمجرد إجادة التعلم والتعليم لأنه لن يغير من الأمر شيئا اذا لم نلتزم بما نتعلم في الحياة العلمية، إذ ما الفائدة من أن يصبح الانسان طبيبا مثلا ولا يراعي قوانين الصحة في حياته العلمية وما الفائدة من أن نتعلم مبادىء الأخلاق ثم لا نلتزم بها في حياتنا، ولهذا اذا لم نكون روح الالتزام بالعلم والأخلاق معا فلا ينبغي أن نعلّمهم ولا ينبغي أن يتعلموا العلم من غير أخلاق. ولذلك أمر الاسلام بالالتزام بالعلم فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) «تعلموا تعلموا فاذا علمتم فاعملوا»(٨٧) وقال أيضا «تعلموا العلم وانتفعوا به ولا تتعلموه لتتجملوا به»(٨٨).

والانسان سوف يسأل يوم القيامة عن العمل به فقال الرسول (ص) «لا تزال قدما عبد يوم القيامة حتى يسأل عن عمره فيما أفناه وعن علمه ما فعل به وعن ماله من أين اكتسبه وفيما أنفقه وعن جسمه فيما أبلاه»(٨٩) وقال «ياحملة العلم اعملوا به فانما العالم من عمل بما علم ووافق علمه عمله وسيكون أقوام يحملون العلم لا يجاوز تراقيهم، يخالف عملهم علمهم وتخالف سريرتهم علانيتهم» (٩٠) ثم أنذر الاسلام الذين يتعلمون ولا يعملون بعلمهم بعقاب شديد يوم القيامة فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) «يؤتى بالرجل يوم القيامة فيلقى في النار فتندلق أقتاب بطنه فيدور بها كما يدور الحمار بالرحى فيجتمع اليه أهل النار فيقولون يافلان مالك ألم تكن تأمرنا بالمعروف وتنهانا عن المنكر فيقول بلى كنت آمر بالمعروف ولا آتيه وأنهى عن المنكر وآتيه»(٩١) وقال تعالى تشنيعا بمثل هذا الأمر «**ياأيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون**»(٩٢) وكل هذا مبني على أساس نظرية مهمة وهي الجمع أو الربط بين نظرية المعرفة ونظرية السلوك أو بين المعرفة والعمل بها وبين العقيدة والعمل بمقتضاها ولهذا نجد بصفة عامة في القرآن الاقتران بين الايمان والعمل الصالح أو الايمان والتقوى والمكافأة لمن يجمع بين الأمرين فقال تعالى «**ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات لهم أجر غير ممنون**»(٩٣) «**ونجينا الذين آمنوا وكانوا يتقون**»(٩٤) «**ويستجيب الذين آمنوا وعملوا الصالحات**»(٩٥) لأن العمل هو الدليل على صدق الايمان وهو الذي يجعل الايمان مقبولا، قال تعالى «**اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه**»(٩٦). وكأن الكلم الطيب وهو الايمان لا يصل الى المكان المطلوب إنما يرفعه ويوصله العمل، وقال الرسول (ص) «لا يقبل ايمان بلا عمل ولا عمل بلا ايمان»(٩٧) ذلك انه لا خير في ايمان لا يصل الى مستوى يدفعه صاحبه الى العمل بمقتضاه ولا خير في علم كذلك لا يعمل به وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يستعيذ من علم لا ينفع فيقول «اللهم اني أعوذ بك من اربع من علم لا ينفع وقلب لا يخشع ونفس لا تشبع ودعاء لا يسمع»(٩٨).

ثم ان العمل يعد اختبارا للمعرفة ولابد من أن يختبر الانسان معارفه ليعرف صحيحها من باطلها. وأخيرا فان العمل وسيلة للتقدم

العلمي لأنه يكشف عن الحقائق ويؤدي الى خبرات باعتباره اختبارا وتجربة للمعرفة والعلوم وبخاصة العلوم العملية لأنها تتقدم بالتجربة ثم ان العمل بالعلم وسيلة لترقية الحياة الانسانية المادية منها والمعنوية وهي القصد من التعلم والتعليم وقصد المجتمع أيضا لأنه ينفق كل هذه الأموال في مجال التعليم لا لايجاد وظائف للمتعلمين ولا لمجرد التعليم دون هدف .. هذا الى أن فائدة العمل في ميدان التعلم انه عامل لترسيخ المعلومات في الذهن لأنك اذا تعلمت بنية العمل فتهتم بالمعلومات وتكررها خوفا من أن يكون هناك نقص أو غموض في المعلومات فتؤدي الى نتائج خاطئة في الحياة.

ولهذا كله يجب أن يضع المتعلم في ذهنه اعتبارا من بداية التعلم العمل بما يتعلم اذا أراد من تعلمه أن ينفع نفسه وان ينفع أمته وأن يخدم الانسانية، واذا أراد أن ينقذ نفسه من مسئولية العمل بالعلم عند الله وأخيرا اذا أراد أن ينال مكافأة وثوابا من الله من تعلمه وعمله العلمي.

وإلا فليرح نفسه من عناء التعلم ولا يضيع شبابه فيه وينصرف الى عمل آخر وليرح أهله والدولة من تكاليف النفقة على تعلمه... لأن ما ينفق على تعلمه إنما هو من الأموال العامة أو من أموال الأمة عامة.

سادساً: بيان طريقة دراسة الحقائق

من أهم مميزات التوجيه التعليمي في النظرية التربوية الاسلامية انه يوجه المتعلم عند دراسة حقيقة ما إلى أن يدرسها من عدة نواح من حيث ماهية الحقيقة ومن حيث منافعها ثم من حيث دلالتها والدلالة قد تكون صناعية وقد تكون ابداعية أو جمالية.

وتوجيه الاسلام التعلم على هذا النحو له مغزى تربوي وهو انه لا ينبغي أن يكتفي الدارس بمعرفة ماهية الحقيقة التي يدرسها بل عليه أن يقلب فيها نظراته ويدرسها من حيث مدى ما يمكن الانتفاع بها في المجالات المختلفة ومدى ما فيها من دلالات تدل على الايجاد والصنعة ومافيها من ابتكار إبداعي وجمالي ليغوص بتلك النظرات والدراسات من الظواهر الى البواطن فاذا استطاع الدارس أن ينتقل الى عالم الاسرار يستطيع عندئذ أن يبتكر ويخترع في أي ميدان من ميادين العلم والفن والأدب الذي تخصص فيه.

والدراسة على هذا النحو لها مغزى آخر وهو أن التعلم ليس الغرض منه مجرد حشو الأذهان وإنما هو اشباع حاجة العقل والقلب والعاطفة، فاذا وصل المتعلم الى كل هذه الحقائق تنفتح بصيرته ويتبض قلبه بالشفافية وترق مشاعره الحساسة وتنتعش حيويته فيشعر بالبهجة وجمال الحياة ومن ثم يجد نفسه في عالم جديد كأن لم يكن فيه من قبل يجد فيه كل شيء يرغب فيه ويدرك عندئذ معنى قوله تعالى «**الله الذي خلق السماوات والأرض وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقا لكم وسخر لكم الفلك لتجري في البحر بأمره وسخر لكم الأنهار وسخر لكم الشمس والقمر دائبين وسخر لكم الليل والنهار وآتاكم من كل ما سألتموه وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ان الانسان لظلوم كفار**»(٩٩).

واذا وصل الدارس الى هذا المستوى من الادراك والوعي للعالم المحيط به ووعى ما

وراءه من أسرار عندئذ يؤمن ايمانا يقينا ان لهذا العالم خالقا يدبره فلا يمكن أن يوجد بغير الخلق ولا يمكن أيضا أن يدوم أمره على هذا النحو بغير تدبيره، وكلما تعمق في العلم وازدادت بصيرته في أسرار العالم وتأمله فيها كلما ازداد خضوعه لله، وصدق الله العظيم اذ قال: **«إنما يخشى الله من عباده العلماء(١٠٠) واذا سمعوا ما أنزل الى الرسول ترى أعينهم تفيض من الدمع مما عرفوا من الحق يقولون ربنا آمنا فاكتبنا مع الشاهدين ومالنا لا نؤمن بالله وما جاءنا من الحق ونطمع أن يدخلنا ربنا مع القوم الصالحين»(١٠١).**

هذا هو العالم الذي يريد الاسلام أن تُكوِّنهُ التربية ولا يريد الاسلام ذلك العالم الذي يبتكر ليبيد الناس ولا ذلك العالم الذي يبتكر طرقا لامتصاص أموال الناس ويخترع طرقا شيطانية لايقاع الناس أو لازاحة موظف عن وظيفته ليتولى وظيفته، وصدق الرسول (صلى الله عليه وسلم) اذ قال: «ألا ان شر الشر شرار العلماء وان خير الخير خيار العلماء»(١٠٢).

ولنستعرض الآن بعض الآيات القرآنية التي تشير الى تلك الحقائق من الجوانب المختلفة فعندما أراد الله أن يبين للانسان حقيقة من حقائق علم الجيولوجية الذي يقول ان الأرض كانت ميتة لم تكن عليها آية ظاهرة حيوية فكانت صحراء ملساء عبارة عن تراب فقط في فترة من الفترات. ثم ظهرت فيها النباتات والحيوانات والانسان انه يثير دهشة العلماء لانهم يعلمون ان الانسان لم يخلق هذه الحياة والنباتات والحيوانات المختلفة فقال تعالى مبينا قدرته العجيبة والغاية من خلق هذه الأشياء.

«وآية لهم الأرض الميتة أحييناها وأخرجنا منها حبا فمنه يأكلون وجعلنا فيها جنات من نخيل وأعناب وفجرنا فيها من العيون ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم أفلا يشكرون سبحان الذي خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون»(١٠٣)، «أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون»(١٠٤)، ليسأل الانسان نفسه من الذي زرع أول مرة ان كان لابد من زارع.

ولما أراد ان يعبر عن نظام دقيق يقوم على أساسه نظام الأرض والسماء وتدور بها حركة الأفلاك بتعاقب الليل والنهار وما يدل ذلك على الصنعة قال **«وآية لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم لا الشمس ينبغي لها ان تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون»(١٠٥). «سبحانه بل له مافي السماوات والأرض كل له قانتون (أي تابعون لنظامه) بديع السماوات والأرض واذا قضى أمرا فانما يقول له كن فيكون»(١٠٦).**

ولما أراد أن يعبر عن حقيقة فلكية وهي أن الأرض كوكب في الفضاء ليست مستقرة على شيء وان النظام الالهي الدقيق هو الذي يجعلها لا تسقط وانه لا توجد هناك قوة تستطيع ان توقفها اذا أراد الله اسقاطها قال الله: **«ان الله يمسك السماوات والارض أن تزولا (أي**

من أن تزولا) ولئن زالتا ان امسكهما (أي لا يستطيع أحد امساكهما) من أحد من بعده»(١٠٧).

ولما أراد أن يعبر عن حقيقة من حقائق علم الأجنة وهي حقيقة خلق الانسان أو كيفية تكون الجنين مشيرا الى مايدل على يد تكونه وتصنعه صنعا عجيبا فقال تعالى «انا خلقنا الانسان من نطفة أمشاج»(١٠٨) ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ثم أنشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين»(١٠٩)، «نحن خلقناكم فلولا تصدقون أفرأيتم ما تمنون أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون»(١١٠). يقول الأطباء ان الجنين يتكون أول مرة من الخلية الحية أو الحيوان المنوي الآتي من الذكر ثم يلتحق هذا الحيوان بالبويضة الآتية من الانثى والخلية التي تتكون من اجتماع الخليتين الذكرية والانثوية فيها ٤٨ كروموزوما نصفها من الذكر والنصف الآخر من الانثى وكل كروموزوم يتكون من جينات عديدة وهذه الكروموزومات والجينات الأمشاج هي التي تحدد خصائص الطفل الجسمية والعقلية والنفسية الوراثية الآتية من الأبوين ثم تنقسم هذه الكروموزومات الى قسمين وعن طريق النمو تصبح ٩٦ ثم عن طريق هذا الانقسام المستمر يكبر حجم النطفة وبعد أن تصبح في أطراف الرحم تتعلق في جدار الرحم ومن هنا تنتقل من طور النطفة الى طور العلقة ومن ثم سميت علقة اشتقاقا من العلوق من معناه التعلق لا من معناه الدم الجامد كما قال المفسرون لأن النطفة كما يقول الأطباء لا تتحول الى دم جامد كما فسر المفسرون ونحن من حقنا أن نقول ان التفسير ينبغي أن يكون متفقا مع اللغة والعلم(١١١).

وبعد طور العلقة يأتي طور المضغة وهكذا تتسلسل الأطوار الى أن يتكون طفل في أحسن صورة وقد أشار القرآن الى تلك الأطوار لأنها مراحل بارزة وعجيبة اذ كيف يتكون الحيوان المنوي في جهاز الرجل وكيف تتكون البويضة في جهاز المرأة ثم عملية التلقيح وتكون خلية واحدة من خليتين فيها امشاج من خصائص الأب والأم وتفاعل الامشاج أو الكروموزومات والجينات يؤدي الى تكون طفل يتميز عن شقيقه مع أن المصنع واحد والمادة واحدة نحن نعلم ان كل مصنع ينتج انتاجاً واحدا من الصناعة طالما المادة واحدة لكن مصنع الله هنا غريب جدا جدا يحير العقل. ثم يسأل الله الانسان بعد أن يطلعه على هذه الحقائق وما تدل عليه هل الانسان نفسه هو الذي صنع نفسه كلا ثم كلا! اذن هنا يضطر الانسان الى أن يبحث عن صانع وهل يجد غير الله لذلك صانعا ومحكما كما أخبر به عن نفسه **«صنع الله الذي اتقن كل شيء انه خبير بما تفعلون»(١١٢).**

أما دلالة الحقيقة الجمالية فلها قيمة من الناحية العاطفية الجمالية، والاحساس الجمالي موجود في فطرة الانسان وهو حاجة من حاجاته الأساسية وقد وضع بعض علماء النفس حاجة النفس الى الجمال في الدرجة السابعة من الحاجات الاساسية الطبيعية(١١٣). ثم ان الجمال له قيمة فتزيد قيمة الشيء عندما يقدر ما له من جمال الصنع والابداع. فقد يكون هناك شيء مصنوع ليس فيه جمال الصنع ويمكن أن يقضي الحاجة لكننا نرجح عليه صناعة أخرى أكثر جمالا وندفع ثمنا زائدا

لذلك الجمال. فلو كانت المسألة مسألة مجرد قضاء الحاجة لما دفعنا ثمنا زائدا.

ولقد قدر الله للانسان هذه العاطفة فزاد في خلقه الجمال لاشباع تلك العاطفة وليزيد تقديرنا لما في خلق الله من دلالة الصناعة والابداع وليزيد احساسنا بنعم الله على الانسان، لأنه كلما زاد احساس الانسان بنعم الله عليه دفعه الى شكره له.

ولهذا فقد أشار الله تعالى في كثير من الآيات عندما عبر فيها عن حقائق المخلوقات التي خلقها وأبدع ما خلق وما صنع واتقن صنعه وابدع خلق السماوات والأرض وزين السماء وأنبت من كل زوج بهيج وما الى ذلك من الأمور التي عالجناها في بحث آخر بعنوان: التربية الابداعية والجمالية.

سابعا: مراعاة مبادىء التربية العقلية

فاذا لم تراع تلك المبادىء لا يمكن تحقيق الهدف من هذه التربية، وأهم تلك المبادىء هي الآتية:

١) مراعاة النمو الطبيعي والثقافي.

ذلك أننا لا نستطيع أن نعلم أية معلومة أو أية فكرة في أية مرحلة فلابد من مراعاة مستوى المعلومات بالنسبة لمستوى النمو العقلي والعلمي فما لم نراع ذلك لا يستطيع الطالب فهم المعلومات والأفكار التي تقدم اليه وذلك يؤدي الى اعاقة نموه العقلي كما يؤدي الى فقدان الثقة بنفسه وبقدرته العقلية وقد يؤدي الأمر أيضا الى الوقوف موقفا سلبيا إزاء تلك المعلومات والأفكار ولهذا قال الرسول (صلى الله عليه وسلم): وما انت بمحدث حديثا قوما لا تبلغه عقولهم إلا كان لبعضهم فتنة»(١١٤) وقال أيضا «امرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم»(١١٥).

٢) التأكد من استيعاب الطالب للمعلومات واحاطته بها قبل تقديم معلومات جديدة لأن عدم وضوحها في ذهنه يجعلها تبقى مشوهة بحيث لا يستطيع تميز بعضها عن بعض ولا يستطيع استخدامها في مواقعها ومواضعها عند اللزوم أو عند التطبيق.

ولهذا فان الله تعالى باعتباره مربيا حقيقيا كان يكشف للناس الحقائق ويريهم بكل وضوح وبينة فقال تعالى مثلا «**وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات والأرض**»(١١٦) وقال تعالى «**فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد**»(١١٧) ثم طلب من رسوله باعتباره رسولا مبلغا ومربيا أن يبصر الناس الحقائق فقال: «**وابصرهم فسوف يبصرون**»(١١٨) وذلك «**ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة**»(١١٩).

٣) تدريب المتعلمين على ممارسة الأفكار وطرق استخدام المعلومات في الميادين العملية وعلى حل المشكلات لأن قيمة الأفكار تظهر في الميادين العملية كما ان الممارسة تكشف للمتعلمين مدى فهمهم ومدى استيعابهم الافكار والمعلومات ومن ناحية أخرى فان الممارسة تنمي القدرات العقلية وتعلم كيف يستفيد الانسان من علمه وثقافته في حياته العملية ويحل بها المشكلات التي تواجهه. وعندئذ يعرف قيمة العلم في حياة الانسان ويقدرها حق قدرها وأخيرا الممارسة تجعل المتعلم يتذوق العلم أكثر وأكثر.

ولهذا جعل الاسلام المعلم والمتعلم مسئولين عن تطبيق علومهما في حياتهما العملية كما بينا.

٤) اثارة انتباه المتعلمين الى تغيرات الطبيعة وظواهرها المثيرة ذلك ان الكون كله طبيعة ميتة اذا نظرنا اليه من زاوية الالفة. لكن اذا نظرنا اليه واندهشنا له من زاوية نظرة جديدة وكأننا ولدنا فيه من جديد ولم نكن فيه من قبل وجدنا أنفسنا في عالم جديد ووجدنا لكل شيء صورة حية تثير انتباهنا ومشاعرنا وتدفع عقولنا الى البحث عن أسبابها القريبة والبعيدة التي تحركها وتغيرها. وذلك يحرك عقولنا ويوقظها من سباتها وغفلتها. والذين يحيون حياة عقلية نشطة ومتيقظة هم هؤلاء الذين أثارت ظواهر الطبيعة عقولهم ومشاعرهم واحساساتهم وقلوبهم، والذين لم يندهشوا ولم تثر عقولهم عاشوا بلداء العقول والمشاعر.

ولهذا كله نجد الاسلام يثير انتباهنا الى الظواهر والقرآن الكريم كتاب الكون والانسان والسنن الكونية والاجتماعية، وقد رأينا أمثلة عديدة في الصفحات السابقة كيف ان هناك كثيرا من الآيات تلفت نظر الانسان الى تلك الظواهر والآيات الكونية.

٥) التوجيه الى الأبحاث العلمية والتشجيع عليها في الميادين المختلفة. لأن الابحاث تجعل الانسان يكتشف نفسه وقدراته وتجعله يرى الحقائق بنفسه وتكون عنده الثقة عندما يصل الى الحقائق ويكتشفها ويعبر عنها، وذلك من الوسائل التي تدفع الانسان الى الاستمرار في أعمال العقل والبحث عن الحقائق والظواهر المثيرة للانتباه والدهشة. ولهذا نجد في القرآن الكريم دعوة الى النظر والتأمل في الآفاق والسير في الأرض لدراسة آثار الأمم البائدة وأخذ العبرة منها ومن تاريخها.

٦) ارشاد المتعلمين الى طرق تنمية القدرات العقلية وطرق المذاكرة العلمية والى الأغذية الضرورية أو الفيتامينات المهمة التي تساعد على نشاط العقل وحيويته وقدرته على العمل لمدة أطول وارشاده الى طرق مقاومة النسيان وكلل الذهن وطرق تجنب الأمراض العقلية المختلفة، ثم ارشادهم الى طرق التعلم التي تؤدي الى نمو القدرات العقلية والطرق التي تؤدي الى الجمود العقلي ليتبعوا الاولى وليتجنبوا الثانية.

وأخيرا يجب ارشادهم الى أفضل طرق التعلم التي تساعد على الحصول على أكبر قدر ممكن من المعلومات في أقل وقت وبأقل جهد. حتى يستطيعوا أن يتقدموا عقليا وعلميا(١٢٠).

الهوامش

(١) ــ كتاب النفس لأرسطو ص ١٠٨ ت. الدكتور أحمد فؤاد الأهواني. عيسى البابي الحلبي. القاهرة ١٩٤٩م.

(٢) في النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام. ص ٢٠٣ ــ ٢١١. دكتور محمود قاسم. مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة. الطبعة الثالثة.

(٣) احياء علوم الدين ٤/٣ مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني. القاهرة.

(٤) سيكولوجية الفروق الفردية ص ١٠٢. الدكتور يوسف الشيخ ــ دار النهضة العربية. القاهرة ١٩٦٤م.

(٥) سيكولوجية الفروق الفردية ص ١٠٣ وما بعدها. الدكتور يوسف الشيخ.

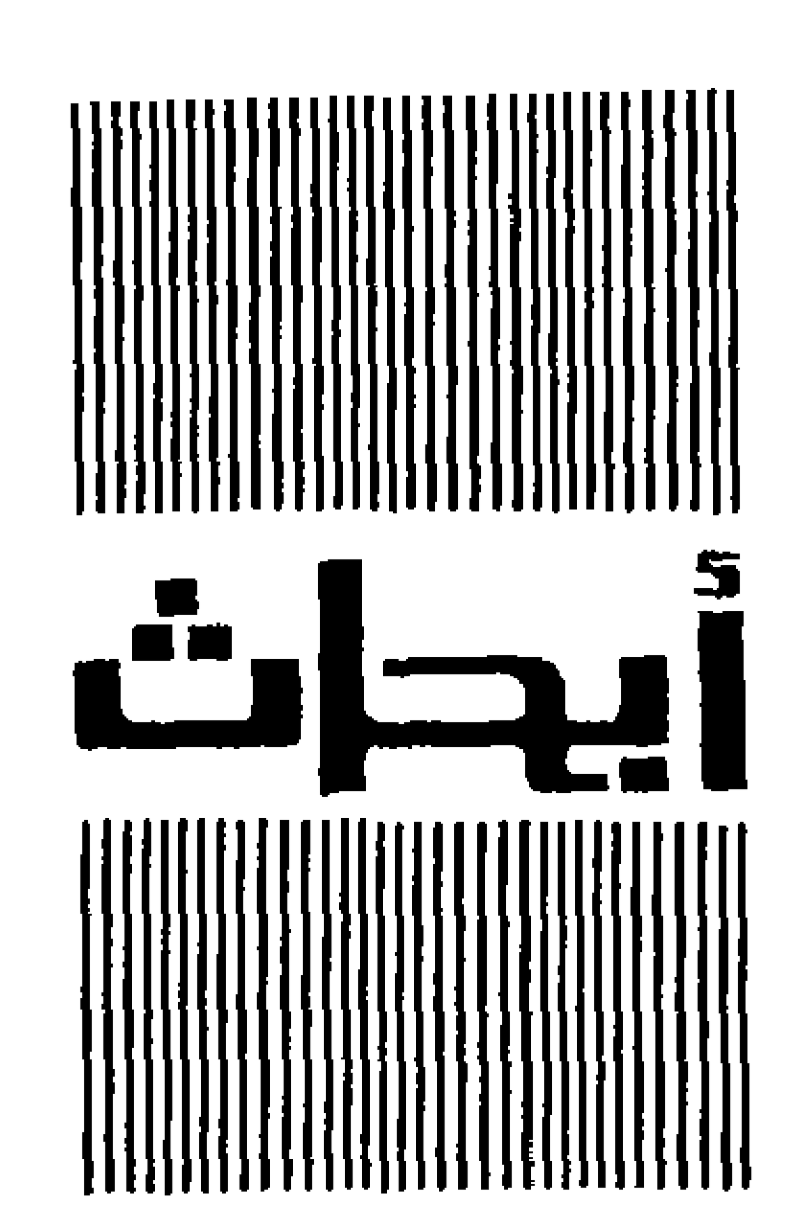
(٦) التربية الوظيفية. ص ١٣٤. ادوارد كلابارد. ترجمة الدكتور محمود قاسم ــ مكتبة

الانجلو المصرية. الطبعة الثانية — القاهرة.

(٧) الذكاء ص ٢٤٨ دكتور فؤاد البهي السيد — دار الفكر العربي القاهرة ١٩٦٩.
(٨) سورة الملك ١٠
(٩) سورة البقرة ٧٥
(١٠) سورة البقرة ٤٤
(١١) سورة العنكبوت ٤٣
(١٢) سورة الحج ٤٦
(١٣) سورة الأنفال
(١٤) سورة النجم ١١
(١٥) سورة الأعراف ١٧٩
(١٦) «بسكال» ص ١٣٥. بقلم الدكتور نجيب بدوي. دار المعارف ٢ ط. القاهرة.
(١٧) سورة الحج ٤٦
(١٨) الاخلاق والسلوك في الحياة ص ٢٤. وليم مكدوجل. ترجمة جبران سليم ابراهيم. مكتبة مصر ١٩٦١م)
(١٩) الانسان معجزة الخلق ص ٩٣. دكتور جاد فرج جوده، مكتبة الانجلو المصرية. القاهرة ١٩٧٢.
(٢٠) سورة الروم ٢٢
(٢١) سورة العنكبوت ٤٣
(٢٢) تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي ٥٥٥/٨ أبواب تفسير القرآن. وأخرجه البخاري في التاريخ وابن جرير والحكيم الترمذي مرفوعا: المكتبة السلفية بالمدينة ١٩٦٧م.
(٢٣) سورة فاطر ٢٨
(٢٤) سورة الاسراء ١٠٥
(٢٥) سورة يوسف ١٠٨
(٢٦) سورة الصافات ١٧٥
(٢٧) سورة الأنعام ١٠٤
(٢٨) التفسير الكبير ١٣٣/١٣ — ١٣٤. الفخر الرازي » المطبعة المصرية القاهرة ١٩٣٣م.
(٢٩) سورة الأعراف ٢٠٣.
(٣٠) التاج ٣٠٩/٥ كتاب الفن.
(٣١) سورة الحجر ٧٥.
(٣٢) تحفة الاحوذي بشرح جامع الترمذي ٥٥٥/٨ للحافظ أبي العلي محمد عبدالرحمن المباركفوري.
(٣٣) أخرجه البخاري في التاريخ وابن جرير وابن أبي حاتم والحكيم الترمذي، والطبراني والرازي عن أنس مرفوعا بلفظ ان لله عبادا يعرفون الناس بالتوسم «انظر شرح الحديث السابق تحفه الاحوذي بشرح جامع الترمذي للمباركفوري ٥٥٥/٨ المكتبة السلفية بالمدينة ١٩٦٧م.
(٣٤) المرجع السابق ٥٥٥/٨.
(٣٥) الموافقات في أصول الأحكام للامام الشاطبي ٤/٢ وما بعدها. مكتبة صبيح. القاهرة ١.
(٣٦) العلاج النفسي. حامد عبدالقادر ص ١٣٦ دار احياء الكتب العربية بالقاهرة.
(٣٧) آثار الخمور في الحياة الاجتماعية ص ١٩ دكتور أحمد غلوش. من مطبوعات جامعة الدول العربية.
(٣٨) المرشد الطبي الحديث. ص ٤٤ ألفه مجموعة من الأطباء. المكتبة الحديثة بيروت.
(٣٩) سورة البقرة ٢٦٩ تفسير القرطبي ٣٣٠/٣
(٤٠) تفسير ابن كثير ٣٣٤/١. مكتبة النهضة الحديثة ١ ط القاهرة.
(٤١) دائرة المعارف الاسلامية ١٤/٨٠. وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة ١٩٦٩م
(٤٢) لسان العرب انظر كلمة الحكمة.
(٤٣) دائرة المعارف الاسلامية ١٤/٨ — تاج العروس ٢٥٣/٨.
(٤٤) كشاف اصطلاحات الفنون ١٣٢/٢ تحقيق لطفي عبدالبديع. المؤسسة المصرية العامة القاهرة ١٩٦٣م.
(٤٥) المرجع السابق انظر كلمة حكمة.
(٤٦) المائدة ١١٠
(٤٧) سورة البقرة ١٥١
(٤٨) سورة النحل ١٢٥
(٤٩) سورة لقمان ١٣ — ٢٠.
(٥٠) المقاصد الحسنة ١٩١/١ الامام الحافظ السخاوي. مكتبة الخانجي. القاهرة.
(٥١) سنن الترمذي ٥١/٥ كتاب العلم باب ١٩.
(٥٢) تفسير ابن كثير «تفسير قوله تعالى» «**ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيرا**» ٣٣٥/١.
(٥٣) سنن الدرامي مقدمه ٢٨. التاج الجامع الأصول لأحاديث الرسول ٥/١ كتاب العلم. الشيخ منصور علي ناصف، عيسى البابي الحلبي القاهرة ١٩٦١م.
(٥٤) يعتبر علماء النفس غريزة العقل من الغرائز الطبيعية في الانسان (انظر كتاب الانسان معجزة الخلق ص ٩٣ للدكتور جاد فرج جوده ص ٩٣).
(٥٥) سورة الزمر (الآية ١٠)

(٥٦) سورة المجادلة (الآية ١١)
(٥٧) التاج ٦٣/١
(٥٨) المصدر السابق ٦٣/١ كتاب العلم.
(٥٩) سور ص (الآية ٢٨)
(٦٠) سورة الانفطار (الآية ١٤).
(٦١) سورة آل عمران (الآية ١١٤).
(٦٢) سورة آل عمران (الآ ية ١٩١).
(٦٣) سورة العنكبوت (آية ٤٣)
(٦٤) سورة فاطر (الآية ٢٨)
(٦٥) سورة المائدة (آية ٨٢).
(٦٦) التاج ٧٣/١ كتاب العلم،
(٦٧) سنن ابن ماجه مقدمه ح ٢٢٦ والتاج ٦٣/١.
(٦٨) سورة التوبة آية ١٢٢.
(٦٩) التاج ٧٣/١ كتاب العلم رواه الترمذي.
(٧٠) مسند الامام أحمد ١٥٢/١ كتاب العلم باب الحث على التعليم ح ١٨.
(٧١) المصدر السابق.
(٧٢) الجامع الصغير ١٧٣/٢ مختصر سنن أبي داود ٢٥١/١.
(٧٣) مسند الامام أحمد ١٦١/١ كتاب العلم باب في وعيد من تعلم علما فكتمه.
(٧٤) سورة البقرة (آية ١٧٤).
(٧٥) سورة آل عمران آية ١٨٧.
(٧٦) صحيح البخاري (فتح الباري) ١٦٧/١ كتاب العلم.
(٧٧) سنن الدارمي مقدمة ٧٣/١ كتاب العلم.
(٧٨) سنن ابن ماجه مقدمة ح ٢٤٢.
(٧٩) سنن ابن ماجه ٨٩/١ ح ٢٤٣.
(٨٠) المرجع السابق ٨٨/١.
(٨١) المرجع السابق مقدمة حديث ٢١٩.
(٨٢) صحيح البخاري (فتح الباري) ٢٠٠/١ كتاب العلم باب تعليم الرجل أمته.
(٨٣) سنن أبي داود ٣٣٨/٤ حديث ٥١٤٧.
(٨٤) سورة الاسراء آية ٣٦.
(٨٥) صحيح البخاري (فتح الباري) ١٦٩/١ كتاب العلم.
(٨٦) المرجع السابق (فتح الباري) ١٨٥/١ باب فضل من علم وعلم.
(٨٧) سنن الدرامي مقدمة ٨٦/١ كتاب العلم.
(٨٨) سنن الدرامي ٨٧/١.
(٨٩) المرجع السابق ١١٠/١.
(٩٠) المرجع السابق ٨٩/١.
(٩١) صحيح مسلم بشرح النووي ١١٨/١٨ كتاب الزهد.
(٩٢) سورة الصف آية ٣.
(٩٣) سورة فصلت آية ٨.
(٩٤) سورة فصلت آية ١٨.
(٩٥) سورة الشورى آية ٢٦.
(٩٦) سورة فاطر آية ١٠.
(٩٧) الجامع الصغير ٢٠٥/٢.
(٩٨) المستدرك على الصحيحين في الحديث ١٠٤/١.
(٩٩) سورة ابراهيم الآية ٣٢ — ٣٤.
(١٠٠) سورة فاطر الآية ٢٨.
(١٠١) سورة المائدة الآية ٨٣ — ٨٤.
(١٠٢) سنن الدرامي ٨٧/١ باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله.
(١٠٣) سورة يس آية ٣٣ — ٣٦.
(١٠٤) سورة الواقعة آية ٦٤.
(١٠٥) سورة يس آية ٣٦ — ٤٠.
(١٠٦) سورة البقرة الآية ١٦ — ١٧.
(١٠٧) سورة فاطر الآية ٤١.
(١٠٨) سورة الانسان الآية ٢.
(١٠٩) سورة المؤمنون الآية ١٤.
(١١٠) سورة الواقعة الآية ٥٧ — ٥٩.
(١١١) أ — القرآن والطب ص ٣٣ الدكتور محمد وصفي — دار الكتب الحديثة القاهرة،
ب — تكوين الجنين ص ٩٨ — الدكتور شفيق عبدالملك — جسم الانسان ص ٩٦ برنارد جلسر ترجمة الدكتور صلاح الدين سلام. دار المعارف. «ط» القاهرة.
(١١٢) سورة النمل آية ٨٨.
(١١٣) الانسان معجزة الخلق ص ٩٣ للدكتور جاد فرج جودة.
(١١٤) صحيح مسلم بشرح النووي ٧٦/١ صحيح

مسلم تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي ١/١١ .
(١١٥) كشف الخفاء ومزيل الالباس ١/٢٢٥ .
(١١٦) سورة الأنعام ٧٥ .
(١١٧) سورة ق ٢٢ .
(١١٨) سورة الصافات ١٧٥ .
(١١٩) سورة الأنفال ٤٢ .
(١٢٠) عالجنا هذا الموضوع وبينا تلك الطرق بالتفصيل في كتاب توجيه المتعلم في ضوء التفكير التربوي والاسلامي . دار المريخ — الرياض ١٤٠٢هـ .



المسلمون والثورة الادارية

د. عبدالحليم عويس
كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الامام
محمد بن سعود الاسلامية، الرياض.

انه لمن أكثر الأشياء حزنا خلو عصرنا من رجل كالأمام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية!! ان ظهور مثل هذا الرجل أمل من آمالنا في القرن الخامس عشر. فهذا المصلح العبقري مفكر ومجاهد من الطراز النادر... وأكثر ما يحزن أن أكثر الناس لا يفهمونه... وحتى هؤلاء الذين لا يقصرون اطلاقا في تكريمه والاشادة به ونشر فكره... فإنهم– فيما يبدو – يسقطون على فكره العظيم من همود ارادتهم وجزئية تصورهم.... الشيء الكثير!!

والمسلمون بعامة من طنجة الى جاكرتا– يعمل فيهم عمل السم داء خبيث تسرب اليهم من قرون الانحطاط....

ان هذا الداء الخبيث هو داء «التخلف الاداري» أو «البيروقراطية» الاجرائية!!

ان عقول أكثرهم لا تعرف القيمة العظمى لركنين أساسين لا تقوم حضارة الا بهما.... انهما: ١– الانسان ٢– والوقت.

وفي رأينا أن الوقت جزء من الحقيقة الانسانية، فما الانسان الا تلك الأيام التي يقضيها في حركة الزمان على هذا الكوكب الأرضي....

لقد فرضت التعقيدات نفسها على الادارة حتى أصبحت سمة من سمات (العظمة الادارية) بحيث أصبح «فن القيود» هو الفن الذي يسيطر على حركة انجاز مصالح الأمة.

وان «ماء الوجه» أو «الصبر القاتل»– ودعك من الطرق اللااسلامية– هما الطريق الوحيد لانجاز المعاملات.... لدى أمة قال نبيها صلى الله عليه وسلم: «لا دين لمن لا عهد له» [رواه أحمد]. وقال– كذلك– في أروع قانون انساني اداري: «لا يبيع في سوقنا الا من تفقه في الدين» [رواه الترمذي] وورد في الأثر: «أعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه» وليس قبل أن يجف ماء وجهه، أو قبل أن يجف دمه!!

وقال نبيها عليه الصلاة والسلام– أيضا–: «المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا

يسلمه. من كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته. ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه بها كربة يوم القيامة. ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة»[1].

وقال كذلك: «من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب يوم القيامة، ومن يسر على معسر يسر الله عليه في الدنيا والاخرة، ومن ستر مسلما ستره الله في الدنيا والاخرة، والله في عون العبد ما كان العبد في عون أخيه، ومن سلك طريقا يلتمس فيه علما سهل الله له طريقا الى الجنة....»[2].

* * *

والظاهرة الغريبة أن تفشي البيروقراطية وعبودية الاجراءات— وهي نوع من عبودية الانسان لأخيه الانسان— مع أنها ظاهرة عامة تنتظم المجتمات الاسلامية كلها... الا أنها مع ذلك تتفاوت في الدرجة— وليس في النوع— من مؤسسة الى مؤسسة، ومن شخص الى آخر...

والمقياس الذي أشيع— ان صدقا أو كذبا— أنه بمقدار ما يكون في المؤسسة من أتقياء أمناء فضلاء.... يكون عدم المرونة، وعدم القدرة على اتخاذ القرارات، وتحمل المسئولية في انجاز مصالح الناس، وتسهيل أمورهم، وعدم الوفاء بالمواعيد المحددة!!

ولسنا هنا بصدد تمحيص مدى صحة هذا المقياس الشائع، أو عدم صحته (!!).. لكن— مهما يكن الأمر— فان الدلالة الخطرة المستفادة هنا هي أن طائفة الملتزمين— وهي مناط الأمل في مستقبل الأمة— ليست على مستوى الاسلام في ادارة الأمور وتيسيرها...

كما أنها— من جانب آخر— تعطي صورة يستخدمها أعداء الاسلام، الذين يقارنون بين الأساليب الاجرائية المعقدة هنا... والأساليب الاجرائية الميسرة— كل التيسير— في بلاد النصارى واليهود!!

ما قيمة الوزير أو الوكيل أو المدير... اذا كان أمينا، لكنه عاجز ضعيف، تتكدس مصالح الناس على مكتبه دون أن يتخذ القرار المناسب؟!!

وما قيمة المهندس المعماري الأمين اذا كان ينجز في عام كامل ما ينجزه غيره من المهندسين النصارى، والمسلمين غير الأمناء، في شهر واحد؟

وما قيمة الناشر المسلم «الأمين» اذا كان يطبع الكتاب بعد خمس سنوات من الاتفاق، ولا يعطيك ما يسمى بحقوق التأليف الا بعد عشر سنوات، وبعد عشرات المحاولات.... بينما ينجز الناشر النصراني والناشر المسلم (غيرالملتزم).... كل شيء في موعده؟!!

وأين التاجر المسلم الصدوق الأمين الذي:

١— اذا حدث صدق.

٢— واذا وعد وفى.

٣— واذا اوتمن أدى الأمانة!!؟

أين هذا من «التاجر المسلم المعاصر» الذي أصبحت «المساومة» مبدأ أساسيا في التعامل الناجح معه... بينما يسود العالم المتقدم كله، مبدأ الأسعار المحددة التي تخضع لنسب ثابتة في الربح؟!!

* * *

ونعود الى المصلح المفكر المجاهد ابن تيمية.... الرجل الذي يتعطش قرننا الخامس عشر الهجري الى مثله... نعود اليه نستفتيه في هذا الموقف الاسلامي العام من أساليب ادارة

---

(١) متفق عليه.

(٢) وللحديث بقية (رواه مسلم).

مصالح الناس... وفي هذه المعادلة الصعبة... المعادلة التي تضع المتديّنين في صف المعوقين، وتضع غيرهم في صف الميسرين الملتزمين... ان الرجل يتكلم، وكأنه يصف واقعنا الأسيف، وكأن عالم القرن الثامن الهجري هو عالم القرن الخامس عشر....

يقول الامام بن تيمية في كتابه العظيم «السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية»:

ـ (الفصل الثالث)

ـ (قلة اجتماع الأمانة والقوة في الناس)

ـ «اجتماع القوة والأمانة في الناس قليل ولهذا كان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول: اللهم أشكو اليك جلد الفاجر، وعجز الثقة، فالواجب في كل ولاية، الأصلح بحسبها. فإذا تعين رجلان أحدهما أعظم أمانة، والأخر أعظم قوة، قدم أنفعهما لتلك الولاية: وأقلهما ضررا فيها، فيقدم في امارة الحروب الرجل القوي الشجاع، وان كان فيه فجور فيها، على الرجل الضعيف العاجز، وان كان أمينا، كما سئل الامام أحمد: عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، وأحدهما قوي فاجر والأخر صالح ضعيف، مع أيهما يغزى؟ فقال: أما الفاجر القوي فقوته للمسلمين، وفجوره على نفسه. وأما الصالح الضعيف، فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين فيغزى مع القوي الفاجر. وقد قال النبي (صلى الله عليه وسلم) «ان الله يؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر» وروى «بأقوام لا خلاق لهم» فاذا لم يكن فاجرا كان أولى بامارة الحرب ممن هو أصلح منه في الدين اذا لم يسد مسده. ولهذا كان النبي (ص) يستعمل خالد بن الوليد على الحرب منذ أسلم وقال «ان خالدا سيف سله الله على المشركين». مع أنه أحيانا كان يعمل ما يكره النبي صلى الله عليه وسلم، حتى انه ـ مرة ـ رفع يديه الى السماء وقال: «اللهم اني أبرأ اليك مما فعل خالد». لما أرسله الى خذيمة فقتلهم. وأخذ أموالهم بنوع شبهة، ولم يكن يجوز ذلك وأنكر عليه بعض من معه من الصحابة حتى وادهم النبي صلى الله عليه وسلم، وضمن أموالهم، ومع هذا فما زال يقدمه في امارة الحرب لأنه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وفعل ما فعل بنوع تأويل. وكان أبو ذر رضي الله عنه، أصلح منه في الأمانة والصدق ومع هذا قال له النبي صلى الله عليه وسلم: «يا أبا ذر اني أراك ضعيفا» واني أحب لك ما أحب لنفسي «لا تأمرنّ على أثنين» «ولا تولينّ مال يتيم» رواه مسلم... نهى أبا ذر عن الامارة والولاية. لأنه رآه ضعيفا مع أنه قد روى «ما أظلت الخضراء ولا أقلت الغبراءأصدق لهجة من أبي ذر» وأمر النبي صلى الله عليه وسلم مرة عمرو بن العاص، في غزوة «ذات السلاسل» استعطافا لأقاربه الذين بعثه اليهم على من هم أفضل منه. وأمّر أسامة بن زيد لأجل ثأر أبيه. ولذلك كان يستعمل الرجل لمصلحة، مع أنه قد كان يكون مع الأمير من هو أفضل منه في العلم والايمان».

* * *

ان هذا النص حريّ أن يكتب بأظهر مداد وأن يعلق في مكاتب الاداريين وغيرهم من الذين تتعلق أعمالهم بمصالح الناس المالية والاجتماعية والانسانية الهامة..

ولو أن رجلا غير ابن تيمية قال هذا الكلام لما قبله كثيرون أما وصاحبه ابن تيمية، الرجل الذي أثبت لنفسه مكانة رفيعة في تراثنا وحضارتنا فان أحدا من الناس لا يستطيع أن يطعن فيه!

ان فقيهناالمجدد... صاحب أكبر موسوعة للفتاوي في تاريخنا ــ فيما نعلم ــ يفتي المسلمين ــ في صدق الرائد الذي لا يكذب أهله ــ بأن التقوى وحدها لا تكفي وليست هي المؤهل الوحيد للقيادة، ولصناعة الحضارة ولتيسير مصالح العباد، ولتحقيق النفع لهم... بل انه ليفتيهم اعتمادا على سلوك النبي صلى الله عليه وسلم امام حضارة المسلمين عليه الصلاة والسلام ــ بأن التقوى... ما لم تصحبها قوة فان ضررها لن يكون أكثر من نفعها... بالنسبة للأمة....

ــ ومن منا يرتاب في تقوى ابي ذر؟....
ذلك العلم الفذ الذي يموت وحده و يعيش وحده!!

لكن هذه التقوى قد تكون غير مصحوبة بقلب قوي، وعقل عملي، ورؤية شاملة متجددة للوقائع المتطورة، وبالتالي ــ قد تكون آثارها محصورة في اطار صاحبها، لا تستطيع أن تمنح وقفة التغيير المناسبة.

* * *

إن تجربة الأمة الاسلامية في قرون انحطاطها تؤكد أن من أكبر مظاهر الرقي والسعادة انتظام الجهاز الاداري في الدولة «بحيث يؤدي غايته من تأمين العدالة، وتوفير الأمن، وردع العدوان، ونشر السلام. وإيصال كل ذي حق الى حقه، وإنما يتم ذلك بأمرين اثنين:

١ ــ رئاسة حازمة عادلة لا تغفل عن مكافأة المحسن ومعاقبة المسيء من الموظفين.

٢ ــ وموظفين أكفاء يملؤون وظائفهم بعلمهم وخلقهم وأمانتهم ونشاطهم، فاذا توفر للدولة هذان الأمران كان جهازها الاداري من أقوى عوامل الرخاء والعزة لشعبها»(١).

إن هؤلاء الموظفين والاداريين مهما علت مكانتهم إنما هم خدم للأمة .. وإن ما يتقاضونه إنما هو من كدح الأمة وسعيها. وقد دخل أبو حازم على معاوية وحوله كبار رجال الدولة فقال له: السلام عليك أيها الأجير!! فعجب الحاضرون وقالوا: إنما هو أمير المؤمنين، فكرر نداءه .. ثم التفت الى معاوية وقال له: اعلم يامعاوية أنك أجير لهذه الأمة، استأجرك ربك لرعايتها، فإذا أنت أحسنت الرعاية وفاك ربك أجرك، وإن أنت أسأتها عاقبك وشدد عقوبتك... ومن المؤسف أن كثيرا من الموظفين ينسون أنهم ــ كمعاوية !! ــ، أجراء عند الأمة، فترى أحدهم يأتي الى دائرته في الصباح فيأخذ قسطاً كبيراً من الوقت في شرب القهوة وقراءة الصحف والتحدث الى زملائه، بينما يكون أصحاب الحاجات وقوفاً على بابه على أحر من الجمر ينتظرون إنهاء المعاملات .. حتى إذا فرغ من ذلك استقبل أصحابه في الدائرة، وقضى معهم وقتاً طويلاً في الأحاديث التي لا صلة لها بوظيفته وعمله، فما يكاد يدخل عليه صاحب الحاجة حتى ينتهره و يقول له: ارجع غداً .. إنها كلمة هينة يقولها هذا

(١) د/ مصطفى السباعي: أخلاقنا الاجتماعية ١٩٠ طبع المكتب الاسلامي.

الموظف لا تكلفه إلا تحريك شفتيه، ولكنها تكلف صاحب الحاجة المسكين كثيراً ــ فكثيراً مايكون غريبا عن البلد ــ فيتكبد نفقة الفندق والطعام وعطلة العمل، عدا عن القلق النفسي الذي يشعر به كل من له حاجة في دوائر الحكومة(١)... فضلا عن أن صاحب المصلحة هذا قد يكون موظفاً في مصلحة أخرى .. ففي حضوره غياب عن عمله وتعطيل لمصالح آخرين ... وتدور العجلة هكذا، دون أن تجد من يوقفها، وينظم حركتها، ويحول دون استمرار هذا النزيف .. نزيف العمر الضائع والكرامة المهدرة !!

(١) المرجع السابق ١٩٤.

إقرأ في العدد القادم

حول إسلامية تفسير ابن خلدون للتاريخ
د. عماد الدين خليل

نحو كتاب جيد لتعليم العربية لغير الناطقين بها من المسلمين
عبد الوارث سعيد

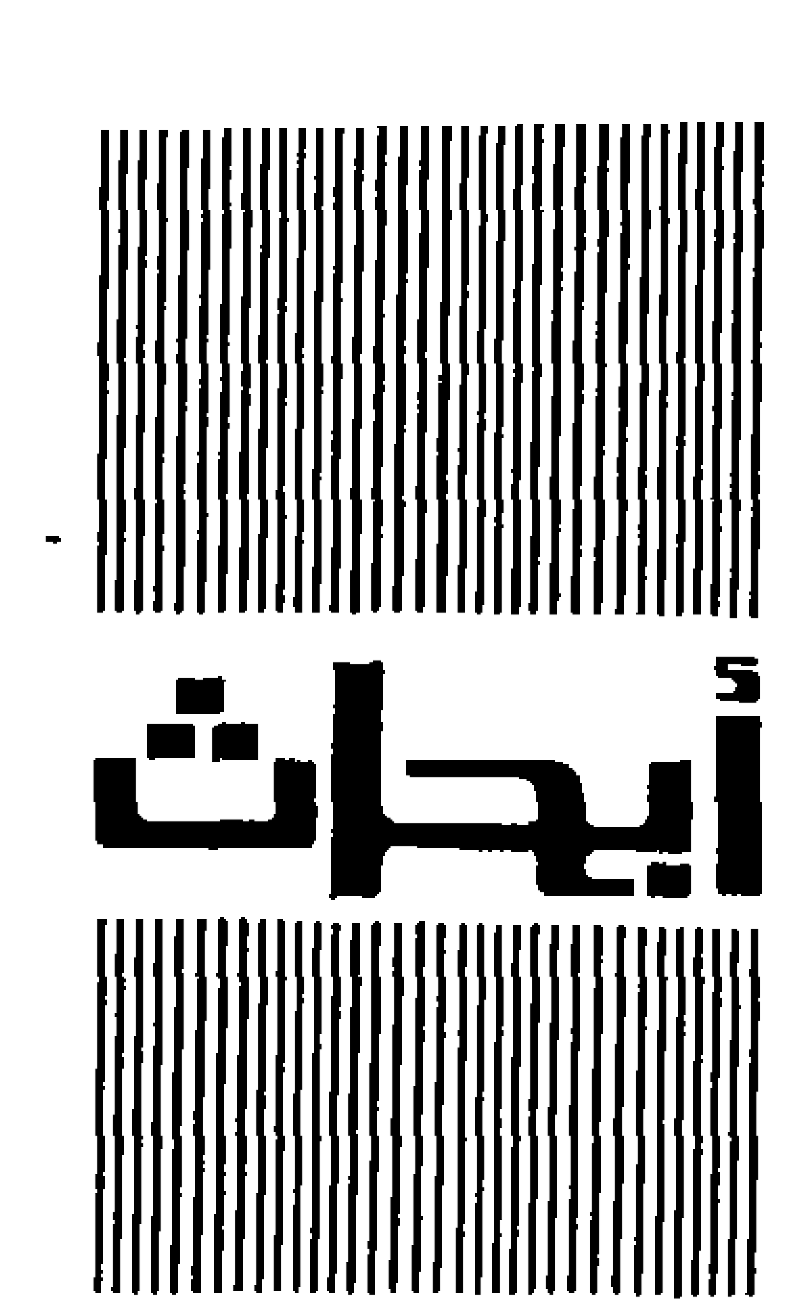
أسلمة العلوم
د. اسماعيل الفاروقي

القيادة الإدارية ــ إتجاه إسلامي
د. حامد رمضان بدر

التربية الصحية في الاسلام
د مقداد يالجن

مدمن الكحول ، هل يستطيع الإسلام إنقاذه ؟
د. مالك بدري

عدا الأبواب الثابتة الأخرى



القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات

د. محمد أنس الزرقا
الاستاذ بجامعة العين بالامارات العربية المتحدة

قدم هذا البحث الى الحلقة الدراسية عن الاقتصاد الاسلامي في مجالات التطبيق. أبوظبي ابريل ١٩٨١.

تمهيد

١/٠ التعريف بالموضوع وأهميته

يعتبر الاستثمار من النشاطات الاقتصادية البالغة الأهمية. وذات الآثار المعتمدة القريبة والبعيدة. و يطلق اسم «تقويم المشروعات» على اجراءات الدراسة التي نتوصل بها الى معرفة ما اذا كان من المرغوب فيه القيام بمشروع استثماري جديد.

ولتقويم المشروعات أسماء عديدة أخرى منها: تخطيط الاستثمار، والاقتصاد الهندسي (engineering economy)، وتحليل المشروعات (project analysis)، وبرمجة الاستثمار (capital budgecting) وتحليل التكاليف والمنافع (cost-benefit analysis) ولبعض هذه الأسماء دلالات خاصة. فبرمجة الاستثمار غالبا ما تعني تقويم المشروعات، في مؤسسة خاصة مع الاهتمام بدراسة مصادر التمويل وأساليبه. أما تحليل التكاليف والمنافع فغالبا ما يقصد به تقويم المشروعات العامة دون الخاصة.

وقد تزايد الاهتمام بموضوع تقويم الاستثمارات بصورة مطردة بعد الحرب العالمية الثانية لدى الدول الغنية والفقيرة على السواء. ولذلك أسباب منها ازدياد أهمية الاستثمارات في مجموع الانفاق الحكومي، واهتمام خطط التنمية بالاستثمار باعتباره أحد الوسائل ا لرئيسية لتحقيق أهداف أية خطة.

وقد صدرت العشرات من الكتب والمئات من الأبحاث خلال العقدين الماضيين حول موضوع تقويم المشروعات، وتعقد له سنويا العديد من الدورات التدريبية في المنظمات الدولية والمؤسسات العامة والخاصة في مختلف البلدان كما أصبح من مواد الدراسة الشائعة في الجامعات.

لذلك فان تحديد دور القيم الاسلامية في تقويم المشروعات هو أمر على جانب كبير من الأهمية من الوجهتين النظرية والتطبيقية.

٢/٠ نطاق هذا البحث ومنهجه:

يعالج هذا البحث ثلاث قضايا رئيسية

تتعلق بالمشاريع الاستثمارية التي تنتج سلعا أو خدمات للبيع، سواء أكانت تلك المشاريع خاصة أو عامة(١):

القضية الأولى، وتتضمنها الفقرات ١/٢ ــ ٥/٢ هي استخلاص المعايير التي تعبر عن القيم الاسلامية ذات العلاقة الوثيقة بالاستثمار والتي يمكن على أساسها المفاضلة بين المشروعات المختلفة.

والثانية، وتتناولها الفقرات ١/٣ ــ ٤/٣، هي البرهنة على أن من الممكن صياغة تلك المعايير رياضيا في دالة مصلحة اسلامية.

وقياس ثوابت الدالة رياضيا أو احصائيا.

والقضية الثالثة، وتحويها الفقرات ٣/٣ ــ ٤/٣، هي بيان كيفية استخدام دالة المصلحة الاسلامية عمليا في تقويم المشروعات.

هذا بالنسبة لنطاق البحث. أما بالنسبة لمنهجه فقد كان علينا في القضية الأولى أن نختار أحد طريقتين: أسهلهما وأكثرها إنتشارا حتى الآن هي الانطلاق من المعايير المتداولة بين الاقتصاديين المعاصرين (مثل زيادة الدخل القومي، والعمالة الكاملة، والتنمية المتوازية، الخ...) وأختبارها سلبيا من وجهة اسلامية، بحيث نرفض منها ماقد يتعارض مع الاسلام، ونقبل مالا يظهر فيه تعارض. وهذا الطريق على الرغم من كثرة من ساروا عليه صراحة أو ضمنا لا تؤمن عواقبه، فهو غالبا ما يؤدي الى الغفلة عن القيم الاسلامية الرئيسية، والى تبني معايير غريبة عن منظومة القيم والأهداف الاسلامية أو ضعيفة الصلة بها. ومن الصعب حينئذ تحديد الأهمية الشرعية لتلك المعايير ومدى الزاميتها للفرد أو للدولة.

لكن الطريق الصحيح والأصعب الذي لزمته ما استطعت هو محاولة استنباط معايير تقويم الاستثمار من صميم الشريعة ومقاصدها الكبرى مع التعبير عنها بالادوات التحليلية الاقتصادية، وتحديد دلالتها العملية في الموضوع.

٣/٠ لمن هذا البحث

هذا البحث مكتوب أساسا للمهتمين بموضوع تقويم المشروعات نظريا للتدريس والبحث العلمي في الجامعات، أو عمليا لاتخاذ القرارات الاستثمارية في وزارات التخطيط والمصارف ا لاسلامية والمؤسسات المشابهة. وبعض اجزاء البحث ذات صلة وثيقة بنظرية السياسة الاقتصادية والسياسة الشرعية.

ورغم أن البحث عموما يفترض معرفة مسبقة بالنظرية الاقتصادية، لكن القسم الثاني منه، والافكار الاساسية في الاقسام الأخرى، هي في متناول غير الاقتصاديين وبخاصة ذوي الثقافة ا لشرعية.

١ ــ دور القيم في الطرق التقليدية لتقويم المشروعات

لعل من أهم الاعتراضات على الطرق التقليدية في تقويم المشروعات انها لا تترك مجالا للتعبير عن القيم عموما والقيم الاسلامية خصوصا.

ونقصد بالطرق التقليدية لتقويم المشروعات مختلف الأساليب المبنية على التيار التقليدي المحسوم Discounted Cash Flow وكذلك طريقة فترة الاسترداد payback period

ثمة مجالان على الأقل يمكن أن تؤثر فيهما القيم الاجتماعية على عملية التقويم في أي مجتمع مهما كانت عقيدته. أولهما وأظهرهما أن

القيم الاجتماعية قد تحظر القيام بمشروع يعتبر مرغوبا من الوجهة الاقتصادية المحضة كزراعة الأفيون مثلا. وثانيهما أن تلك القيم قد توجب القيام بمشروع يحقق أهدافا غير اقتصادية على الاطلاق (كبناء الأهرامات).

وفيما عدا هذين المجالين، فان طرق التقويم التقليدية لا تقيم وزنا إلا لقيمة واحدة هي: الكفاية الانتاجية Efficiency التي تعني في هذا المقام على وجه التقريب تحقيق أكبر قيمة للانتاج من استثمار معين، وفق أسعار السوق. (سنبين في الفقرة ٢/٤ أن الكفاية الانتاجية هي إحدى القيم الاسلامية أيضا).

وقد لاحظ الاقتصاديون منذ زمن أنه حتى لتحقيق الكفاية الانتاجية، لابد أحيانا من تعديل طرق التقويم التقليدية، خاصة في المشاريع العامة. ذلك أن أسعار السوق التي تقاس بها تكاليف المشروع ومنافعه قد لا تعبر بشكل صحيح عن التكاليف والمنافع الاجتماعية الفعلية، أي تلك التي تظهر عندما تسود المنافسة في كافة الأسواق.

والتعديل الذي يجري حينئذ هو أن تستعمل في تقويم المشروع أسعار محاسبية (أو Accounting Prices) عوضا عن أسعار السوق، لتحقيق الكفاية الانتاجية في اختيار المشروعات. وهدف هذا التعديل ليس ادخال قيم اجتماعية أخرى في تقويم المشروعات بل ضمان تحقيق نفس الهدف الوحيد وهو الكفاية الانتاجية.

لذلك فان الاسعار البديلة المستخدمة عوضا عن أسعار السوق كثيرا ماتسمى أيضا أسعار كفيّة Efficiemcy Prices

على انه خلال العقدين الماضيين ظهر اتجاه جديد بين الاقتصاديين الغربيين الى الاعتراف بسبب آخر لتعديل الطرق التقليدية في تقويم المشروعات وهو وجود أهداف اجتماعية (سوى الكفاية الانتاجية) قد يكون تحقيقها أسهل أو أقل تكلفة عن طريق اختيار المشروعات منه عن طريق آخر كالضرائب. (٢)

وأهم هدف آخر حظى بالاهتمام هو هدف إعادة توزيع الدخل لمصلحة الفقراء أو باختصار هدف العدالة Equity. وهناك أهداف أخرى سواء أكدها البعض كالعمالة الكاملة وزيادة معدل نمو الدخل القومي، والتحديث Modernization لكن من الضروري التأكيد على أنه لا يوجد حتى الآن قبول عام لهذا الاتجاه الجديد.

والسؤال الذي لابد من الاجابة عليه من وجهة اسلامية في هذا المجال هو: الا يكفي المجالان المشار اليهما في مطلع هذه الفقرة للتعبير عن القيم الاسلامية في تقويم المشروعات، خاصة اذا أضفنا اليهما معيار الكفاية الانتاجية المرغوب اسلاميا والذي تضمن الطرق التقليدية تحقيقه؟ والجواب هو بالنفي كما سيظهر في الفقرات التالية. فلابد من طرق اكثر صراحة لادخال القيم الاسلامية في عملية التقويم.

والاتجاه الجديد المنوه عنه أعلاه هو أقرب الى التصور في القيم الاسلامية ويمكن كخطوة أولى الاستفادة من الطرق الفنية التي اقترحت فيه للتعبير عن هذه القيم وان كنا على قناعة بضرورة تطوير أساليب فنية خاصة لضمان ادخال القيم الاسلامية بصورة مؤثرة في تقويم المشروعات.

٢ ـ معايير اسلامية للمفاضلة بين المشروعات

ان المعايير الخمسة التالية تعبر بحسب فهمنا عن أهم القيم والأهداف الاسلامية الوثيقة الصلة بالاستثمار، أي تلك التي يمكننا عن طريق إختيار المشروعات الاستثمارية التأثير عليها بصورة واضحة.

المعيار الأول : اختيار طيبات المشروع وفق الأولويات الاسلامية

إن أول خطوة في اختيار المشروع الاستثماري هي تحديد طيباته أي السلع والخدمات التي ينتجها. ويظن كثير من الاقتصاديين المسلمين أن التقسيم الرئيسي للسلع (أو الخدمات) من وجهة النظر الاسلامية هو تقسيم ثنائي:
خبائث أي سلع محرمة ممنوع انتاجها وتداولها، وما سواها فهو طيبات أي سلع حلال يباح انتاجها وتداولها. لكن هذا التقسيم رغم صحته قاصر جدا عن تصوير كامل الموقف الاسلامي من هذا الموضوع. ويتضح هذا الموقف اذا انطلقنا من مفهوم المصلحة الاجتماعية حسبما صاغه الامامان أبو حامد الغزالي (المتوفي سنة ٥٠٥ هـ) ثم أبو اسحق الشاطبي (المتوفي سنة ٧٩٠ هـ). فالاسلام يقدم تصورا محددا عما يعتبره حياة اجتماعية وفردية صالحة ويرسي لهذه الحياة اهدافا متدرجة في الاهمية. فكل الطيبات التي بد منها لتحقيق اهداف الحياة الاسلاميةيعتبر توفيرها مطلوبا شرعا وليس مباحا فقط.

وتختلف درجة التوكيد والالتزام في توفير هذه الطيبات بحسب اهمية الهدف الذي تحققه في سلم الاهداف الاسلامية، فبعضها فرض او واجب وبعضها مستحب او مباح.

وقد وجد الامامان الغزالي والشاطبي من استقراء تعاليم الاسلام ان المصلحة الاجتماعية في الاسلام لها ثلاثة مستويات: الضروريات ثم الحاجيات ثم التكميليات. وقد شرح هذا الموضوع في بحوث أخرى فلا أفصل فيه الآن (٣) ولكنني استخلص منه أن الاولويات الاقتصادية التفصيلية ذات العلاقة باختيار الطيبات الواجب انتاجها هي التالية مرتبة اسلاميا من الأهم الى المهم:

(أ) توفير أمن المواطن (مسلما وغير مسلم) على حياته وعرضه وماله وحقوقه الاسلامية وتوفير الأمن الخارجي للمجتمع. ويتطلب تحقيق هذا الهدف انتاج العديد من الخدمات الاجتماعية العامة من قبل الدولة أو من قبل المتبرعين من المسلمين، كما يتطلب توليد الموارد المالية التي تدعو مثل هذا الانتاج.

(ب) توفير وسائل حفظ الصحة ومعالجة المرض.

(جـ) الغذاء والكساء.

ويشهد لأهمية الأهداف الثلاثة السابقة أدلة إسلامية متعددة من أصرحها قول الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح: «من أصبح آمنا في سربه، معافي في بدنه، مالكا قوت يومه فكأنما حيزت له الدنيا بحذافيرها».

(د) نشر المعرفة والتربية في أمور الدين والدنيا.

(هـ) المأوى.

ومن الممكن بالطبع الدخول في زمرة الحاجيات وتوسيع هذه القائمة. وربما أتى بعد المأوى مباشرة: المواصلات. لكن هدفنا ليس

الاستقصاء بل إيضاح الفكرة.

ان تحقيق الحد الأدنى الاسلامي من كل هدف من الأهداف السابقة يعتبر من الضروريات فتوفير الطيبات التي يتطلبها يعتبر فرضا، وليس مجرد مباح.

وما زاد عن ذلك الحد الأدنى يعتبر تحقيقه من مستوى الحاجيات، فتوفير الطيبات التي يتطلبها يعتبر من قبيل السنة المؤكدة، والله أعلم.

وما فوق ذلك فمن مستوى التكميليات، وتوفير الطيبات التي يتطلبها هو من قبيل المستحب أو المباح بحسب أهميته.

ان توفير أي من الطيبات في المجتمع يتم بأحد طريقتين: انتاجها مباشرة أو المبادلة عليها مع مجتمع آخر عن طريق التجارة الدولية.

وعليه فإن الطيبات غير القابلة للمبادلة الدولية Non - traded goods واللازمة لتحقيق الأهداف الاسلامية السابقة وأمثالها، يعتبر إقامة المشاريع التي تنتجها مطلوب شرعا طلبا يتدرج من الفرض الى المستحب الى المباح.

وأما الطيبات التي يسهل مبادلتها دوليا فالمجتمع بالخيار ان شاء أنتجها مباشرة أو أنتج سواها وبادل للحصول عليها.

وبعبارة أخرى ان المعيار الأول الذي نتحدث عنه ينطبق أساسا على الطيبات التي لا ينتظر دخولها في التجارة الدولية لأي سبب اقتصادي أو سواه.

واذا كان المشروع يمول من الموارد العامة للمجتمع (أي تقوم به الدولة) فلا يجوز شرعا بحال صرف هذه الموارد لانتاج سلعة كمالية قبل كفاية كل فرد في المجتمع من السلع الضرورية(٤).

ولرب سائل يسأل: ماذا عن المشاريع الخاصة؟ هل لنا أن نمنع انتاج السلع التكميلية قبل أن نوفر حاجة المجتمع من السلع الضرورية والحاجية؟ لست أهلا للاجابة على هذا السؤال لأنه فقهي محض لكن هناك بعض المبادىء التي يبدو انه لا خلاف فيها.

(أ) ان كان المشروع الخاص يحتاج الى دعم من الأموال العامة (كشق طريق أو مساعدة مالية) فلا يجوز تقديم هذا الدعم إلا وفق الأولويات الاسلامية المطبقة على المشاريع العامة.

(ب) هناك مجال واسع لولي الأمور لتشجيع المشاريع ذات الأولوية وتثبيط سواها. ولابد من تجريب الوسائل غير المباشرة قبل جواز اللجوء الى أسلوب التقييد المباشر.

(جـ) ان حق المسلم في مزاولة العمل الحلال (سواء كان ضرورياً للمجتمع كانتاج الخبز أو كمالياً كانتاج الازهار) حق صريح. ولا يجوز سلبه هذا الحق الا لسبب صريح راجح شرعا. وربما كانت سلطة ولي الأمر في جباية المال من المسلمين الزاما لتلبية حاجة عامة (كانتاج الغذاء اذا تقاعس الناس عن ذلك لسبب ما) أصرح شرعا وأقوي من حقه في منع الناس من مزاولة انتاج حلال ضئيل الأهمية شرعا.

(د) على المسلم أن يعلم انه حتى عندما يقوم بمشروع خاص من خالص ماله

فـان درجـة ثـوابـه عـليـه خاضعـة للأولـويـات الاسلاميـة حتى ولو لم يكـن من حق ولي الأمر أو باستطاعته الزامه بما هو أولى.

٢/٢ ـ المعيار الثاني: توليد رزق رَغَد لأكبر عدد من الأحياء

الـرزق هـو الـدخـل الحـقيـقي. والرغد هو الـواسـع الـذي لا عناء فيه (انظر لسان العرب، ومـفـردات الـراغـب الاصفـهـانـي). واستعملنا (الأحيـاء) بدلا من (الناس) لأسباب ستوضح فـيـما بعد. وقد تكرر في القرآن الكريم وصف (الـرغـد) على سـبـيـل المـدح مما يجعلنا نتخذه أساسا في تفضيل الرزق المتصف به. (٥)

(١/٢/٢) ـ سـنـبـحـث أولا في أولـئك الـذيـن يُعتبرون من عناصر الانتاج في المشروع أي الذين يقدمون له خدمات انتاجية. فبعضهم يحصل على دخل ثابت خلال فترة العقد (أجور وايجارات) وبعضهم يحصل على دخل احتمالي غير ثابت (أرباح أو خسائر).

ان الـسعي لاكتساب الرزق لكفاية النفس والعـيـال هـو واجب على كل مسلم. وينبغي اعـتـبـار المشروع أفضل كلما ساعد عددا أكبر من الناس على تحقيق هذا الواجب أي تحصيل دخـل كاف إسلاميا. ولا يعني هذا انه يمكننا ببـسـاطـة تحـقـيـق هذا الهدف الاسلامي بمجرد زيـادة عـدد الـعـامـلين في المشروع أو باستئجار مـبـنـى أكـبـر أو مـزيـدا مـن الأصول الأخرى الـثـابـتـة، لأنـنـا لو فعلنا ذلك لوقع المشروع في خسارة. والخسارة تعني حرمان مالكي المشروع من تحقيق هدف اكتساب الرزق (الأرباح)، بينما الاسلام يريد ذلك لهم ولسواهم. (٦)

لـكـنـنـا لـو فـاضلنا بين مشروعين مقترحين كـلاهمـا رابح فـإن ذلك الذي يقدم لعدد أكبر مـن الـنـاس دخـلا كـافـيـا اسلاميا هو المفضل شـرعـا دون شـك **اذا تـسـاوت بـاقـي الاعتبارات.**

فتوليد المشروع للرزق بصورة أجور وايجارات وأربـاح هـو هـدف اسلامي رئيسي. ونظراً لأن الأربـاح هـي موضـوع هـام يـدور حوله جدل فيحسن أن نتناوله بمزيد من التفصيل.

ان تحصيل بعض الربح يعتبر هدفا اسلاميا هاما للمشاريع الخاصة، وان عدم الخسارة يعتبر هـدفـا اسلاميا هاما لتلك المشاريع العامة التي تبيع انتاجها.

خـذ أولا المشروعات العامة أي الممولة من بـيـت المـال. ان وقوع المشروع في خسارة مالية واستمراره في العمل رغم ذلك يعني انه يشكل ضـريـبـة خـفـيـة على المسلمين الـذين يدفعون الـضرائب (أو يستحقون الفائض المتولد في بيت المـال) لمصلحة المستفيدين من منافع المشروع. وكثيرا ما لا يكون هذا جائزا شرعا.

فـمـثـلا، لا أرى مـن الجـائـز شـرعا تقديم الخـدمـات الهـاتفية لمستعمليها بأقل من تكلفتها لأن ذلـك يـعـنـي أن جمهور الناس وكثير منهم لـيـسـوا بأغنياء يتحملون خسارة الشبكة الهاتفية لمصلحة مستعمليها ومنهم الاغنياء.

ويستوي في عدم الجواز فيما أرى أن يجري تمـويل الخسارة بالضرائب الظاهرة من أي نوع، أو باصدار النقود مباشرة لمصلحة بيت المال، أو بـصـورة غير مـبـاشـرة عن طريق السماح لادارة الهـاتـف بـالاسـتـدانـة بـاسـتـمـرار لـتـغـطـيـة الخسارة. (٧)

والحقيقة أن تحقيق بعض الربح لبيت المال

(وليس مجرد عدم الخسارة) يعتبر هدفا اسلاميا رئيسيا اذا كانت موارد الدولة لا تكفي لأداء الواجبات المختلفة التي أناطها الشرع لولي الأمر، وكان الدخل الاضافي الذي يولده المشروع يساعد على أداء تلك الواجبات.

فاذا انتقلنا الى المشروع الخاص أي الممول من فرد أو أفراد، فإن استمرار وقوعه في خسارة محاسبية أي ظاهرة Acounting Loss سيعني افلاسه عاجلا أو آجلا وبالتالي قسمة موجوداته بين دائنيه قسمة الغرماء وعلى الغالب ضياع بعض ديونهم عليهم. وان عدم تسديد الدين من أكبر المحرمات.

على أن الخسارة والافلاس لا يؤديان دائما الى ضياع بعض ديون الدائنين للمشروع بل قد يقتصر أثرهما على خسارة مالكي المشروع لبعض أو كل رأس مالهم. وهذا أيضا غير مرغوب شرعا. لما أسلفنا من أن الاسلام يريد لهم ولسواهم من عناصر الانتاج اكتساب الرزق.

ولا يخفى ان الخسارة قد تقع في مشروع كان يظن رابحا حين دراسته وليس هذا موضوع مناقشتنا، بل موضوعها هو أن عدم الوقوع في خسارة **وتحصيل بعض الربح:** يعتبر هدفا اسلاميا رئيسيا عند اختيار المشروعات. ويحسن الانتباه الى أن هذا يختلف عن هدف البحث عن «أقصى ربح» والذي لا نظنه هدفا مقبولا اسلاميا إلا في أحوال استثنائية. (٨)

وخلاصة ما تقدم هو انه بالنسبة لعناصر الانتاج في المشروع عاما كان أو خاصا، يعتبر الهدف الاسلامي هو: توليد دخل كاف اسلاميا لأكبر عدد من عناصر الانتاج جميعها، ونقصد بالدخل الكافي ذلك المستوى المحدد فقها بأنه لا يجيز لصاحبه قبول الصدقة.

وقد احترزنا بكلمة (كاف) للتأكيد على أنه لابد من اعتبار مستوى الكفاية الاسلامي عند المفاضلة بين عدد العاملين في المشروعات المختلفة. وعلى سبيل المثال لو اعتبرنا ألف دينار في السنة هو حد الكفاية الاسلامي للفرد في بلد معين، وكانت أجور عشرين عاملا في المشروع هي بمعدل (٥٠٠) دينار فإننا نحتسبهم على سبيل التقريب مكافئين لعشرة أشخاص فقط ينالون مستوى الكفاية.

لكن كيف نحتسب عدد أولئك الذين ينالون أكثر من حد الكفاية؟ هذا موضوع طويل سنشير اليه باختصار عند بحث معيار مكافحة الفقر في الفقرة (٢/٣) الآتية.

٢/٢/٢ ـ سنبحث الآن عن الرزق الذي يولده المشروع لمن ليسوا من عناصر الانتاج فيه.

ان منتجات المشروع من السلع والخدمات هي على نوعين: بعضها يباع في السوق، ويشكل ايراده دخلا لبعض عناصر الانتاج في المشروع وقد سبق الكلام عنه. والبعض الآخر من منتجات المشروع أو منافعه لا يقبل البيع لسبب أو لآخر(٩)، أو لا يعبر عنه سعر السوق تعبيرا صحيحا.

والمنطق الاسلامي يوجب تقويم أي عمل بمجموع آثاره وليس بعضها تطبيقا لقوله تعالى **(فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره)** وقوله تعالى جوابا للسائلين عن الخمر والميسر **«قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما»**. ومن أهم منافع المشروع الاضافية التي ينبغي احتسابها في حال وجودها:

(أ) ـ الآثار الخارجية External Economies

الموجبة والسالبة وقد أفاض الاقتصاديون في هذا الموضوع فاكتفى بالاشارة اليه. لكن لابد من التنويه الى أن الاسلام يضيف بعدا جديدا للموضوع بايجابه احتساب الآثار الخارجية ليس على الناس فقط بل على كل ذي كبد رطبة لقوله صلى الله عليه وسلم:

— ... قالوا: يارسول الله، ان لنا في البهائم أجرا؟ فقال: «في كل كبد رطبة أجر». متفق عليه (عن **رياض الصالحين**، رقم١٢٦).

— «فلا يغرس المسلم غرسا فيأكل منه انسان ولا دابة ولا طير إلا كان له صدقة الى يوم القيامة» رواه مسلم (عن رياض الصالحين رقم ١٣٥).
وقال الامام ابن حجر شارحا «ومقتضاه ان أجر ذلك يستمر مادام الغرس أو الزرع مأكولا منه ولو مات زارعه أو غارسه، ولو انتقل ملكه الى غيره....» (فتح الباري، الحديث ٢٣٢٠، ج ٥ ص ٤).

وقد ذكر الامام النووي رحمه الله من مزايا الزرع ما فيه «من النفع العام للآدمي وللدواب ولانه لابد فيه في العادة ان يؤكل منه بغير عوض..» (فتح الباري، الحديث ٢٠٧٠ ج ٤ ص٣٠٣). وهذا مثل رائع لسمو هذا الدين وشمول رحمته الخلق كلهم. ولهذا اخترنا في عنوان هذه الفقرة: توليد الرزق لأكبر عدد من الأحياء.

(ب) فائض المستهلك Consumer Surplus في حال انخفاض سعر السوق بصورة محسوسة نتيجة زيادة الانتاج بسبب المشروع. وهذا الموضوع مفصل في كتب الاقتصاد فنكتفي بالاشارة اليه.

٣/٢/٢ — ومن المستحب عند المقارنة بين المشروعات بحسب الرزق الرغد الذي تولده أن نفضل الرزق من طريق العمل على غيره من أنواع الرزق المتولد في المشروع تطبيقا لقوله صلى الله عليه وسلم «ما أكل أحد طعاما قط خيرا من أن يأكل من عمل يده» رواه البخاري. وانظر في شرحه: فتح الباري (ج٤، ص ٣٠٣ — ٣٠٦). ويمكن التعبير عن ذلك عمليا في تقويم المشروعات بأن نعطي وزنا أكبر للرزق المترافق مع العمل (الأجور، وأرباح الشريك المضارب، الخ..) بالمقارنة مع الرزق غير المترافق مع العمل (الايجارات، وأرباح رب المال في شركة المضاربة الشرعية الخ..) والعمل المقصود كما أوضح صاحب الفتح يشمل عمل اليد وسواه كالعمل الفكري.

٣/٢ — المعيار الثالث: مكافحة الفقر وتحسين توزيع الدخل والثروة

لا حاجة بنا الى البرهنة على أن مكافحة الفقر هي من أهداف الاسلام الرئيسية. وإن أحكام الزكاة وأحكام النفقات الواجبة بين الأقارب لتقدم الكثير من التوجيهات حول مفهوم الفقر وتعريفه.

ويمكن لتقويم المشروعات ان يساهم في مكافحة الفقر بطريقتين: **أولهما**، هو ان اختيار الطيبات التي ينتجها المشروع وفق الأولويات الاسلامية سيعطي وزنا أكبر لانتاج السلع والخدمات التي تصنف ضمن الضروريات والحاجيات (وهي التي ينفق الفقراء غالب دخلهم عليها)، مما يساهم عادة في تخفيض

أسعارها وزيادة فائض المستهلك المتولد منها.

وثانيهما: هو اعطاء وزن أكبر للدخل الذي يولده المشروع ويذهب الى الفقراء فالاسلام يعطي أهمية أكبر بكثير للدخل الذي يحقق لصاحبه مستوى الكفاية بالمقارنة مع الدخل الذي يتجاوز ذلك، مما يوجب علينا عند تقويم الرزق المتولد لعناصر الانتاج في المشروع ان نعطي وزنا أكبر للدخل الذي يحقق الكفاية أو يقل عنها بالمقارنة مع الدخل الذي يزيد عن مستوى الكفاية.

وقد فصل بعض الاقتصاديين الأساليب العملية لذلك في تقويم المشروعات فيمكن الاستفادة من أبحاثهم(١٠) الى حين صياغة أساليب تنطلق مباشرة من التصورات الاسلامية في هذا المجال.

والاقتصاديون غالبا ما يعبرون عن هدف مكافحة الفقر بعبارة «تحسين توزيع الدخل» لكننا نفضل من وجهة اسلامية التمييز بين الأمرين رغم الصلة بينهما.

فضمان الضروريات لكل فرد في المجتمع ومكافحة الفقر هو أشد تأكيدا في سلم القيم الاسلامية من تحسين توزيع الدخل أي تخفيف تفاوته.

كما نفضل من وجهة اسلامية التأكيد على تحسين توزيع الدخل والثروة (وليس الدخل فقط كما هو شائع بين الاقتصاديين) لأن مستند هذا الهدف قوله تعالى (كيلا يكون دولة بين الاغنياء منكم) والضمير في «يكون» يعود الى المال وهو يشمل الدخل والثروة.

لكننا على الرغم من تمييزنا بين المفهومين جمعنا بينهما في معيار واحد هنا لأن التعبير العملي عنها عمليا في تقويم المشروعات هي طريقة واحدة أشرنا اليها أعلاه.

٤/٢ ـ المعيار الرابع: حفظ المال وتنميته

نقصد بالمال الثروة بمعناها الاقتصادي الذي يشمل الموارد الطبيعية والأصول المصنوعة. ان استخدام كمية من الموارد والعمل تزيد عن الحد الأدنى الكافي لتحقيق هدف معين هو من الاسراف المنهي عنه. ومفهوم حفظ المال وعدم الاسراف في الاسلام يقابله تقريبا لدى الاقتصاديين مفهوم (الكفاية Efficiency في استعمال الموارد) الذي يعرفه الاقتصاديون الغربيون جيدا، بل يكادون لا يعرفون سواه. وغالبا ما يعتبرونه المعيار الوحيد لتفضيل وضع اقتصادي على آخر.

أما في الاعتبار الاسلامي فهو هدف هام لكنه ليس الهدف الوحيد ولا الأول. ويلاحظ ان الامام الغزالي يراه من المقاصد الاسلامية الخمسة الكبرى وهي: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

واستنادا الى هذا المعيار يمكننا أن نرفض اسلاميا معايير التقويم التي تؤدي الى اختيار مشاريع غير كافية اقتصاديا. ومثال ذلك معيار فترة الاسترداد. كما يمكننا أن نؤكد ضرورة أخذ فرص التبادل الدولي بالحسبان لأن من المعلوم اقتصاديا أن تجاهلها يؤدي (على نطاق الاقتصاد بمجموعه) الى مستوى أقل من الدخل القومي عند استخدام نفس الكمية من الموارد.

ولن نورد الأدلة على أن تنمية المال هي هدف اسلامي معتبر فقد فصل في ذلك العديد من الباحثين. وقد أدرجناه مع هدف حفظ المال لأن القيمة الحالية الصافية للمشروع تعبر عنه أيضا الى حد ما، وان كانت الطريقة

الأدق في التعبير عنه عمليا حسبما اقترح بعض الاقتصاديين هي التمييز في الدخل الذي يولده المشروع بين ما سيذهب للاستهلاك، وبين ما سيذهب للادخار والاستثمار. فيعطي هذا الأخير وزنا أكبر في عملية التقويم.

٥/٢ ــ المعيار الخامس: رعاية مصالح الأحياء من بعدنا

من المعلوم في الدين ان جزاء الاعمال يرتبط بأثرها ليس فقط في حياة الانسان بل بعد موته الى يوم القيامة. لذلك فإن الأفق الزمني الذي يشمله اهتمام المؤمن باليوم الآخر أوسع مدى من الأفق الزمني للكافر. وفي الحديث الصحيح: «اذا مات العبد انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له».

و يؤكد هذا المعنى العام ما أشاد به القرآن الكريم من تعاطف أجيال المؤمنين وتراحمها عبر الزمان (... **والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان...**). وقد استند سيدنا عمر (رضي الله عنه) الى هذه الآية في عدم تقسيم أراضي العراق على الفاتحين بل فرض الخراج عليها لمصلحة أجيال المسلمين المتعاقبة وقال لمن خالفه «تريدون ان يأتي **آخر الناس ليس لهم شيء فما لمن بعدكم؟**».

وكان ممن رأى مثل رأي سيدنا عمر أيضا سيدنا علي (رضي الله عنه)، وسيدنا معاذ (رضي الله عنه) الذي قال له: «انك ان قسمتها صار الريع العظيم في أيدي هؤلاء القوم. ثم يبيدون فيصير ذلك الى الرجل الواحد أو المرأة، ثم يأتي من بعدهم قوم يسدون من الاسلام مسدا وهم لا يجدون شيئا، **فانظر أمراً يسع أولهم وآخرهم**» (١١)

فـإذا انتقلنا من نطاق المجتمع كله الى نطاق الأسرة الواحدة وجدنا هذا المعنى نفسه يؤكده قول المصطفى صلى الله عليه وسلم في الحديث الصحيح «انك أن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكففون الناس في أيديهم» (متفق عليه).

ثم إذا انتقلنا من نطاق البشر الى نطاق من سواهم من الأحياء وجدنا حديث الرسول الكريم الذي أوردناه آنفا في شأن الزرع وتأكيده على استمرار ثوابه مابقي نافعا لانسان أو حيوان الى يوم القيامة.

فواضح مما سبق أن تقويم المشروع اسلاميا يجب أن يحتسب فيه آثاره على مصالح الأحياء من بعدنا مهما بعدوا. لكن الاقربين أولى بالمعروف، ولعل هذه القاعدة تبرر اعطاء أهمية متناقصة مع الزمن لمنافع المشروع المتولدة لمن يأتي بعدنا.

و يلحظ أن عملية الحسم الزمني التي يستند اليها معيار القيمة الحالية الصافية تؤدي الى اعطاء أهمية متناقصة مع الزمن للمنافع المتولدة من المشروع، لكنها تبالغ في ذلك الى حد يكاد يتجاهل كلية آثار المشروع بعد حوالي خمسين سنة، أي على الاجيال المقبلة. وسنوضح الفكرة بمثال رقمي:

هناك مشروع لسد مائي مقترح يولد منافع قدرت بألف درهم لكل سنة من عمره المتوقع وهو ستون سنة. فيكون مجموعها الحسابي هو ستين ألف درهم. ويمكن بزيادة في تكاليف انشائه تصميمه بحيث يطول عمره ستون سنة أخرى يولد خلالها المقدار نفسه من المنافع أي ألف درهم كل سنة، بمجموع قدره ستون ألف

درهم أيضا.

لنفترض أيضا للتبسيط أن تكاليف انشاء السد ستنفق كلها في مطلع السنة الأولى. أما منافعه فيلخصها الجدول التالي:ـ

	الفترة الاولى السنوات الستون الأولى ١ ـ ٦٠	الفترة الثانية السنوات الستون الثانية ٦١ ـ ١٢٠
المنفعة السنوية	ألف درهم	ألف درهم
مجموع المنافع خلال السنوات الستين.	(٦٠) ألف درهم	(٦٠) ألف درهم)
القيمة الحالية لمجموع(١٢) المنافع خلال السنوات الستين (بمعدل ١٠٪ حسم	(٩٩٦٧) درهما	(٣٣) درهما فقط

يمكننا القول على سبيل التبسيط ان منافع الفترة الأولى (السنوات ١ الى ٦٠) ومجموعها (٦٠) ألف درهم تعود الى الجيل الحالي وبعد الحسم تبلغ قيمتها الحالية (٩٩٦٧) درهما.

فاذا نظرنا الى الفترة الثانية (السنوات ٦١ الى ١٢٠) وجدنا مجموع منافعها (٦٠) ألف درهم أيضا تعود الى الجيل القادم لكن قيمتها الحالية هي (٣٣) درهما فقط.

فبحسب معيار القيمة الحالية لاختيار المشروعات، سيرفض الجيل الحاضر اطالة عمر السد لفترة الستين سنة الثانية اذا كان ذلك يكلف الآن أكثر من (٣٣) درهما رغم المنافع الكبيرة التي يتوقع أن يجنيها منه الجيل القادم.

ان معيار القيمة الحالية قد قوم المنافع التي تعود للجيل الحالي بما يقارب (١٠) آلاف درهم بينما قوم نفس المنافع للجيل القادم بـ(٣٣) درهما، أي بنسبة (٣٠٠) الى (١) تقريبا.

وخلاصة القول هي أن معيار القيمة الحالية يركز الاهتمام على الجيل الحاضر ولا يقيم إلا وزنا تافها لآثار المشروع على الاجيال القادمة. وتزداد هذه المشكلة حدة كلما طال عمر المشروع وكلما ارتفع معدل الحسم. وهذا من جملة الاسباب التي حملت بعض الاقتصاديين على تحبيذ اختيار معدل للحسم يقل عن المعدل السائد في السوق بالنسبة للمشاريع العامة. والذي أراه هو أن تخفيض معدل الحسم يخفف المشكلة فقط ولا يحلها تماما بالنسبة للمشاريع الطويلة العمر.(١٣)

لكن تقويم المشروعات في اطار اسلامي يتلافى المشكلة من أساسها لأنه لا يعتمد القيمة الحالية الصافية بأسعار السوق كمعيار وحيد. بل يوجب النظر الى المسألة أيضا من زاوية أخلاقية وانسانية تأخذ مصالح الأحياء من بعدنا في الاعتبار.

وفي ختام استعراضنا للمعايير الخمسة، نشير الى أن اختيارنا لها هو اجتهاد نرجو أن يكون قريبا من الصواب، ونرجو أن ينبهنا الباحثون والمتخصصون في الشريعة الى معايير هامة أخرى يمكن اضافتها اليها.

٣ ـ التعبير رياضيا عن المعايير الاسلامية بدالة مصلحة

ان تعدد المعايير الاسلامية في نطاق تقويم المشروعات يثير التساؤل عن كيفية مراعاتها جميعا في آن واحد. فكيف نفاضل مثلاً بين مشروعين أحدهما يساهم كثيراً في حفظ المال وتنميته، لكنه لا يقدم الا القليل من فرص العمل للفقراء، بينما الآخر يفعل العكس.

ان الطريقة الأساسية في هذا الشأن وفي كل الشؤون البشرية التي تتعدد فيها الاعتبارات والمعايير هي طريقة المحاكمة الذهنية الدقيقة. وتتحلى هذه الطريقة بمرونة عظيمة كما تسمح بأخذ العديد من الآثار الجزئية بعين الاعتبار. لكن يعيبها انها ضمنية غير صريحة، وشخصية تتفاوت كثيرا من انسان لآخر، فتفسح مجالاً واسعاً للأختلاف وتحول دون تحقيق اللامركزية في اتخاذ القرارات الاستثمارية.

لكن هناك طريقة أخرى مفيدة نشرحها في الفقرات الآتية، وبها تصبح المحاكمة الذهنية صريحة واضحة واكثر موضوعية، وهي تقييس دالة مصلحة اسلامية ثم استخدامها في تقويم المشروعات. وهذه طريقة مناسبة تماما للمصارف الاسلامية ووزارات التخطيط وسواها من المؤسسات التي تتخذ القرارات الاستثمارية.

تقييس دالة مصلحة اسلامية

نقصد بالتقييس Standardization التعبير كميا عن فكرة أو مبدأ عام باستخدام معيار معين. وهدف هذه الفقرة البرهنة على امكانية تقييس دالة مصلحة تعبر عن المعايير الاسلامية المتصلة باختيار المشروعات.

ونشرح فيمايلي الخطوات الرئيسية لطريقة التقييس التي نقترحها:

الخطوة الأولى: اختيار صيغة رياضية مناسبة للتعبير عن دالة الهدف أي دالة المصلحة الاسلامية. وعلى سبيل المثال.، لو اعتبرنا الصيغة الخطية (أي معادلة من الدرجة الأولى) مقبولة فان دالة الهدف ستكون:

$$ع = ن_{1} هـ_{1} + ن_{2} هـ_{2} + \dots + ن هـ$$

حيث ع هو مؤشر المصلحة و ($هـ_{1}$، ... $هـ$) هو مقدار تأثير المشروع على كل من الاهداف الاسلامية (١) الى (ر)، و ($ن_{1}$، $ن_{2}$، ... $ن_{ر}$) هو الوزن أو الترجيح الرقمي الذي يعبر عن درجة الأهمية الاسلامية لكل هدف.

ولو كنا نعلم قيم المعاملات ($ن_{1}$، ...، $ن_{ر}$) ثم حددنا ـ نتيجة دراسة الجدوى الاقتصادية والاجتماعية للمشروع مقدار تأثيره رقميا على الأهداف ($هـ_{1}$، ..، $هـ_{ر}$) فيمكننا

بتعويض هذه الارقام في العلاقة السابقة استنتاج قيمة (ع) التي يمكن ان تعتبر العلامة التي نالها المشروع من وجهة النظر الاسلامية. وكلما ارتفعت (ع) كان المشروع افضل. وبمقارنة (ع) بين مشروع وآخر يمكن ترتيب المشروعات حسب درجة أهميتها.

وهذه هي أحدى الطرق العملية لاستخدام دالة المصلحة بعد تقييمها.

والسؤال هو: كيف نتوصل الى (هـ) والى (ن)؟

الخطوة الثانية : اختيار مقياس رقمي مناسب للتعبير عن كل من الاهداف الاسلامية ($هـ_١$) الى ($هـ_ر$)، حتى يمكن التقدير الرقمي لمدى تأثير المشروع المقترح على كل هدف. وقد ألمحنا عند شرح بعض المعايير الخمسة المقترحة الى المؤشرات الرقمية التي يمكن ان تقاس بها، وتفصيل ذلك يخرج عن نطاق هذا البحث.

لكن بعض القراء قد يساورهم الشك في امكانية التعبير الرقمي عن المعيار الأول وهو اختيار طيبات المشروع وفق الأولويات الاسلامية. لذلك سنبين الآن أحد أساليب القياس الممكنة له وهو اسلوب المتغيرات الصورية المستخدم على نطاق واسع في دراسات الاقتصاد القياسي Econometrics. (انظر مثلا Johnston, pp. 176-186)

يمكننا الانطلاق من التقسيم الذي صاغه الامام الغزالي، وتصنيف الخدمة أو السلعة الرئيسية التي ينتجها المشروع ضمن احدى الزمر الثلاث: ضروريات، حاجيات، أو تكميليات.

ويكفي متغيران صوريان Dummy Variables للتعبير عن ثلاث زمر. فاذا كانت السلعة التي ينتجها المشروع من الضروريات، اخذ المتغير الصوري الأول قيمة (الواحد) الصحيح والا اخذ القيمة (صفر)، وان كانت تصنف في الحاجيات اخذ المتغير الثاني قيمة الواحد. وان كانت تصنف ضمن التكميليات اخذ كلا المتغيرين القيمة (صفر).

وتظهر هذه الطريقة مبدأ هاما من مبادىء القياس هو امكانية التعبير رقميا عن اهداف وصفية محضة، أي عن أهداف لا يمكن التعبير عن تحققها بأكثر أو اقل، بل فقط بنعم أو لا.

ومن الممكن زيادة عدد الزمر النوعية الى أي حد نريده للتعبير عن الاولويات الاسلامية بدرجة مناسبة من الدقة. فعوضا عن ترك الحاجيات كلها في زمرة واحدة يمكن تقسيمها الى زمر فرعية متدرجة الأهمية، وهكذا.

وعلى هذا الأساس، فان الدراسة الخاصة بكل مشروع ستعطينا قيم المتغيرات: ($هـ_١$، $هـ_٢$، ...، $هـ_ر$).

الخطوة الثالثة : تقدير الاوزان ($ن_١$، ...، $ن_ر$) التي هي ثوابت المعادلة.

لا أستبعد امكانية اختيار القيم النسبية لبعض الاوزان بالمناقشة الشرعية والاقتصادية الدقيقة. (١٤) لكن ذلك ان أمكن فهو من قبيل الاستثناء. أما الطريقة التي نقترحها الآن فهي عامة يمكن دوما اتباعها وتعتمد على الاستنتاج الرياضي للاوزان من التفضيلات الفعلية التي يعبر عنها متخصص في الشريعة بالنسبة الى مجموعة من المشاريع الاستثمارية المعروضة عليه.

لنفترض أن لدينا ثلاثة أهداف إسلامية وثلاثة من المشاريع الاستثمارية، وإن دراسة

الجدوى لكل مشروع قدرت رقميا ($هـ_1$، $هـ_2$، $هـ_3$) أي أثره المتوقع على كل هدف.

لنطلب الآن من متخصص في الشريعة استعراض المشاريع المذكورة وملاحظة آثارها على الأهداف الاسلامية المحددة، ثم اعطاء كل مشروع علامة (ع) بين الصفر والمائة تعبر حسب قناعته عن أهمية المشروع من الوجهة الشرعية. وبذلك نحصل لكل مشروع على:
(ع) علامة هي مؤشر على أهمية الشريعة في رأي المختص.

($هـ_1$، $هـ_2$، $هـ_3$) مؤشرات أثر المشروع على كل هدف.

إن هذه المعلومات هي كل مايلزمنا لنستنتج رياضيا الأوزان ($ن_1$، $ن_2$، $ن_3$)التي تعبر عن الأهمية الشرعية للأهداف المختلفة، لأن أبسط حالة هي أن يكون لدينا عدد من المشاريع يساوي بالضبط عدد الأهداف الاسلامية:

$$ع_1 = ن_1 هـ_1 + ن_2 هـ_2 + ن_3 هـ_3$$

$$ع_2 = ن_1 هـ_1^2 + ن_2 هـ_2^2 + ن_3 هـ_3^2$$

$$ع_3 = ن_1 هـ_1^3 + ن_2 هـ_2^3 + ن_3 هـ_3^3$$

فهذه ثلاث معادلات خطية بثلاثة مجاهيل ($ن_1$، $ن_2$، $ن_3$) يمكن حلها لتحديد قيم المجاهيل.

إن هذا هو أساس الطريقة التي نقترحها (٥) وقد بينا شرحنا على بعض الافتراضات التبسيطية التي يمكن الآن التحرر منها. وأولها افتراض أن عدد المشاريع يساوي عدد الأهداف. فالواقع ان عدد المشاريع عادة أكبر بكثير من الأهداف.

وفي هذه الحالة يمكننا عوضاً عن الحل الجبري المحض للوصول إلى الثوابت (ن) أن نتبع طريقة المربعات الصغرى المعروفة وعندها تصبح هذه الثوابت معاملات الانحدار المتعدد للتابع (ع) على المتغيرات (هـ). أما إن كان عدد المشاريع أقل من عدد الأهداف (وهذه حالة غير واقعية) فإن التوصل إلى قيم (ن) لا يعود ممكناً.

وعليه فإننا نستطيع زيادة عدد الأهداف بشرط أن يبقى عدد المشاريع أكبر منها.

ويمكن بسهولة التخلي عن الصيغة الخطية لدالة الهدف واختيار أية صيغة رياضية للتقدير بطريقة المربعات الصغرى وأمثالها من طرق التقدير الإحصائية. كما يمكن التخلي عن افتراض أن يقوم خبير واحد في الشريعة بتحديد علامات المشاريع المختلفة. فلا مانع من تعدد الخبراء وحينئذ يمكن اعطاء كل مشروع علامة هي الوسط الحسابي لتقدير مختلف الخبراء.

٢/٣ ــ اختبار موضوعية تقييسنا لدالة المصلحة:

ولا بد من التساؤل: إلى أي حد تعتبر الأوزان (ن) التي نتوصل إليها أوزاناً موضوعية تعبر عن حقيقة موقف الشريعة وليس عن مزاج المختص بالشريعة؟

إن الأوزان التي نحصل عليها تستند رياضياً إلى:

ــ المتغيرات (هـ١ ،هـ٢...) التي قدمتها دراسة الجدوى لكل مشروع.

ــ العلامة (ع) التي أعطاها الفقيه لكل مشروع.

وستتغير الأوزان إذا تغير هذا العنصران.

ومن السهل على الكثيرين تصور إمكانية التقدير الاقتصادي الموضوعي لآثار المشاريع لكن قد يصعب عليهم تصور إمكانية التعبير الموضوعي عن التفضيل الشرعي للمشروع بعلامة بين الصفر والمائة.

أفلا تتأثر هذه العلامات إلى حد بعيد بالتفضيلات الشخصية لإخصائي الشريعة بحيث يختلف تقديرها بين إخصائي وآخر. بل ربما تغير رأي الإخصائي الواحد بين زمن وآخر.

الجواب هو أن هذه التقديرات ليست إلا فتوى من عالم الشريعة. ولا مرية في أن الفتاوى والأحكام القضائية تختلف في نفس القضية بين شخص وآخر. لكننا نتوقع تقاربها كلما كان المفتون أو القضاة ملتزمين بمفاهيم مشتركة للحق والعدل ومتقاربين في علمهم بواقع الحال. ونحن نتوقع بل نفترض في الطريقة المقترحة تقارب تصورات وتقديرات علماء الشريعة لوجود قاسم مشترك كبير من المفاهيم الإسلامية والفقهية. ومن الممكن اختبار صحة هذا الافتراض رياضيا بقياس **معامل الارتباط** الاحصائي بين العلامات التي أعطاها اثنان من رجال الشريعة لنفس المشاريع، ثم الاختبار الاحصائي لما إذا كان هذا المعامل يختلف معنوياً عن الصفر أو أية قيمة مناسبة سواه.

وهناك اختبارات احصائية أخرى أفضل مما ذكرنا يمكن استخدامها لنفس الغرض لكن لا فائدة من تفصيلها هنا.

فإذا ظهر أن معامل الارتباط منخفض دل ذلك على أن الأوزان لا يمكن الركون إليها موضوعيا. ومن المتصور حينئذ أن يكون سبب انخفاضه أحد أمرين:

(أ) وجود تفاوت كبير بين المتخصصين في فهم مقاصد الشريعة. وهذا ما نستبعده كلما كانت الأهداف الشرعية المختارة أهدافاً كبرى رئيسية.

(ب) قصور الأهداف التي اخترناها عن التعبير عن المقاصد الرئيسية للشريعة، أو قصور المقاييس (هـ) التي عبرنا بها عن تلك الأهداف، مما يترك مجالا واسعاً للتفاوت في تقدير الأهمية الشرعية لكل هدف.

أما إذا ظهر أن معامل الارتباط مرتفع -إلى حد مناسب، كان هذا قرينة قوية على أن الأوزان تعبر عن موقف الشريعة أكثر منها عن شخصيات المتخصصين. فيمكن استخدامها بعدئذ في تقويم مشروعات أخرى جديدة.

وفي ختام موضوع التقييس يجدر بنا التحذير من توهم ان استخدام المعايير الإسلامية عملياً في تقويم المشروعات يتوقف على تقييس دالة المصلحة الإسلامية. فهذا غلط دون شك. لأن استخدام هذه المعايير ممكن دوماً بالمحاكمة الذهنية الدقيقة دون اللجوء للتقييس.

لكننا لا نشك في أن التقييس، فضلا عن كونه ممكنا دون ريب، هو أيضا مفيد ومرغوب شرعاً، لأنه يساهم في إيضاح المفاهيم الإسلامية الاقتصادية ويسهل تطبيقها في واقع الحياة.

لقد قال تعالى **«وما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه ليبيّن لهم»** (ابراهيم ٤/١٤) والأرقام هي من أهم لغات هذا العصر، وجدير بنا أن نعبر عن بعض حقائق ديننا بهذه اللغة.

٤ ــ كيف نستخدم دالة المصلحة في

١/٤ ــ الطريقة الأولى:

إن تقدير دالة المصلحة الإسلامية بالإضافة إلى دراسة الجدوى الاقتصادية والإسلامية للمشروع سيعطينا علامة بين الصفر والمائة لكل مشروع تعبر عن درجة أهميته أو منافعه الإسلامية. وحتى نبين كيف يمكن استخدام هذه المعلومات علينا أن نميز الحالات الرئيسية الثلاث في اختيار المشروعات الاستثمارية (١٦):

أ ــ اختيار مشروع واحد من بين عدة مشروعات بديلة.

ب ــ اختيار عدد من المشروعات من بين مجموعة كبيرة من المشروعات.

ج ــ قبول أو رفض مشروع واحد.

ففي الحالة الأولى يكفي أن نختار المشروع الأعلى علامة. وفي الحالة الثانية سنفترض لتبسيط المناقشة أن المشروعات المختلفة مستقلة بعضها عن بعض وان لدينا ميزانية استثمارية محددة (١٧) فضمن هذه الشروط يمكن البرهنة على أن المعيار المفضل هو ترتيب المشاريع بحسب نسبة

علامة المشــــروع
ـــــــــــــــــ حتى نستنفذ الميزانية
القيمة الحالية لتكاليفه

المحددة (SASSONE, Pp. 19-21). وهذه الحالة الثانية كثيرة الوقوع في الحياة العملية في مؤسسات التمويل ووزارات التخطيط التي تتخذ قراراتها الاستثمارية في مواعيد زمنية معينة، كمطلع كل سنة أو خمس سنوات، فيتم في كل موعد اختيار بعض المشاريع لتنفذ في الفترة المقبلة، ضمن حدود الميزانية الاستثمارية لتلك الفترة.

أما الحالة (ج) فلا بد فيها من تحديد علامة مسبقة «للنجاح» بحيث يقبل المشروع إذا بلغت علامته مستوى النجاح.

وخلاصة هذه الفقرة هي أن من الممكن اعطاء علامة للمشروع استناداً إلى دالة المصلحة الإسلامية، ثم اتخاذ قرار بقبول المشروع أو رفضه استناداً لهذه العلامة وحدها، أو استناداً إليها مع مستوى محدد مسبقا للنجاح.

لقد تعودنا تجاهل عدد من التفصيلات والمسائل المتصلة بالطريقة المقترحة لننقل جوهر الفكرة دون التباس. ولكن هناك مشكلة على درجة كبيرة من الأهمية لا يسعنا تجاهلها وهي:

إننا حصرنا علامة المشروع بين الصفر والمائة.

وقد يبدو لأول وهلة أن هذا ليس فيه بأس، ولكن الواقع خلاف ذلك. ولنوضح خطورة المسألة بمثال بسيط:

قدم إلينا مشروعان متشابهان من كل ناحية سوى أن أحدهما يتطلب استثماراً قدره ألف دينار، والآخر ينتج نفس السلع على نطاق أوسع ويتطلب استثماراً قدره مليون دينار. ولا يستبعد والحالة هذه أن تكون منافع المشروع الثاني أكبر بألف مرة من منافع الأول. لكن تقيدنا بعلامات تتراوح بين الصفر والمائة لا يسمح بالتعبير بسهولة عن هذه الحقيقة (١٨) لذلك ــ ولأسباب أخرى لن نخوض فيها ــ يفضل أن نستخدم دالة المصلحة بأسلوب آخر لا يواجه هذه المشكلة.

وهذا الأسلوب الآخر يتضمن حساب

القيمة الحالية الإسلامية والعائد الداخلي الإسلامي للمشروع .

٢/٤ الطريقة الثانية : حساب القيمة الحالية الإسلامية للمشروع .

لقد طرحت معايير حسابية كثيرة لقبول أو رفض المشروعات مثل فترة الاسترداد ومعدل العائد الصافي

Net average rate of return

ومعدل العائد الداخلي

internal rate of return وصافي القيمة الحالية .

ونسبة المنافع الى التكاليف

Benefit - Cost Ratio وسواها . لكن تبين للاقتصاديين بعد الكثير من التمحيص أن أفضل معيار نظري وتطبيقي هو معيار صافي القيمة الحالية (١٩) (ص ق ح) وسوف نركز اهتمامنا عليه . لكننا سنتعرض أيضا لمعدل العائد الداخلي لعلاقته بكثير من المتغيرات الاقتصادية وسهولة فهمه باعتباره نسبة مئوية تعبر عن معدل ربح المشروع .

ان حساب (ص ق ح) يتطلب استخدام معدل حسم .

discount rate وقد بينت في بحث آخر (٢٠) أن معدل الحسم المطلوب يفضل اقتصاديا ويجوز شرعيا أن يكون هو معدل الربح (أو بكلمة ادق العائد الداخلي) لاستثمار بديل حلال .

لذلك فسوف اقتصر على مناقشة كيفية ادخال القيم التي عبرت عنها دالة المصلحة الاسلامية — في حساب التدفقات النقدية Cash flow للمشروع . فاذا أمكن ذلك فان (ص ق ح) لتلك التدفقات يصح ان تسمى **صافي القيمة الحالية الاسلامية للمشروع** . ان الطريقة التي نقترحها لادخال هذه القيم هي الطريقة التي طورها عدد من الاقتصاديين وخلاصتها ان نختار كمية اقتصادية مناسبة بوصفها وحدة حسابية account numeraire or unit of ونعبر بواسطتها عن أهمية كافة الاهداف التي نبتغيها ، اقتصادية كانت تلك الاهداف أم غير اقتصادية . و بعبارة اخرى سنعبر عن ثمن كل هدف بدلالة تلك الوحدة الحسابية التي يعتبر ثمنها واحداً صحيحا بالتعريف .

فلو اخترنا استهلاك الفرد عند مستوى الكفاية الاسلامي كوحدة حسابية ، ولنفترض انها تقابل سلعا وخدمات استهلاكية قيمتها الف دينار في السنة ، فان علينا تسعير كافة الاهداف الاسلامية الاخرى بدلالة هذه الوحدة . ولابد من هذا التسعير سواء أكانت الاهداف الاخرى اقتصادية أو غير اقتصادية .

وقد يبدو هذا المطلب عسيرا حقا ، لكنه في الحقيقة قد تم انجازه عندما قدرنا دالة مصلحة اسلامية . فمن الممكن البرهنة بسهولة على ان هذه الدالة تعطينا ثمن أي هدف بدلالة أي هدف آخر . ولنبسط الشرح نفترض ان الدالة خطية ، وتتضمن ثلا ثة أهداف فقط :

$$ع = ن_{١}\, هـ_{١} + ن_{٢}\, هـ_{٢} + ن_{٣}\, هـ_{٣}$$

وان تقديرها الرقمي كان : $ع = ٥ر٠\, هـ_{١} + ٣\, هـ_{٢} + ٥ر٤\, هـ_{٣}$

فهذا يدل على أن زيادة تحقيق الهدف الأول (هـ١) بوحدة واحدة يزيد منفعة المشروع الاسلامية بـ (٥ر٠) علامة ، بينما زيادة تحقيق الهدف الثاني والثالث بوحدة يزيد منفعة المشروع بـ (٣) و (٥ر٤) علامة على التوالي . ويمكننا القول :

بانـنـا لـو اتخـذنـا الهدف الأول وحدة للقياس فان :

ــ زيـادة وحـدة مـن الهـدف الثاني تكافىء ــ في تـأثيرها على منفعة المشروع ــ زيادة (٦) وحدات من الهدف الأول

$$\frac{٣)}{ه ر٠} = ٦) ،$$

ــ وان زيـادة وحـدة مـن الهـدف الـثالث تكافىء زيادة (٩) وحدات من الهدف الأول

$$\frac{(ه ر٤}{ه ر٠} = ٩) ،$$

ـــوعليه فان «ثمن» وحدة من الهدف الثاني هو (٦) وثمن وحدة من الهدف الثالث هو (٩). أما ثـمـن وحـدة مـن الهـدف الأول فهو واحد صحيح لأنه اتخذ أساسا للحساب.

والـنـتيجة هي أننا بمجرد تقدير دالة المصلحة نكون تـوصـلـنـا ايـضا بصورة ضمنية الى ثمن كل هدف بـدلالـة هدف آخر، مما يسمح لنا بأن نستغني عن عـلامـة الـمشـروع ونـقـيس منافعه الاسلامية بصورة مطلقة بدلالة هدف معين يتخذ وحدة حسابية.

و بعبارة أخرى ان الطريقة الأفضل لاستخدام دالة مصلحة اسلامية في تقويم المشروعات هي ان نـسـتـنـتـج منها اسعارا محاسبية اسلامية للأهداف المخـتـلفة بدلالة أحد الأهداف ثم نعبر عن مجموع مـنـافـع المـشـروع الاسـلامـيـة كلها بوحدات ذلك الهدف الذي اتخذ وحدة حسابية.

ولـنـوضـح الأن استـنـادا الى مـاسـبق طريقة حساب صافي القيمة الحالية الاسلامية للمشروع. ان دراسة الجدوى لـلـمشروع ستبين لكل سنة من سنوات عمره المتوقع آثاره على الاهداف الاسلامية - التي تضمنها دالة المصلحة. فبعض هذه الأهداف نـعـبر عنه اصلا بوحدات نقدية، و بعضها نعبر عنه بـوحـدات أخرى غير نـقـديـة. وسـوف نـسـتـخـدم الاسـعـار المـحـاسـبـيـة الاسلامية لتحو يل مختلف وحـدات الـقـيـاس الى مـايـساو يها من الوحدات الحـسـابـيـة الـمـخـتـارة مما يسمح حينئذ بجمعها أو طرحها من بعضها للتوصل الى صافي منافع المشروع (أي مجـمـوع مـنـافعه ناقصا مجموع تكاليفه) لكل سـنـة. وهـذا هـو تـيـار المـنـافـع الـسنو ية الصافية Net Benefit Flow و بـتطبيق معدل حسم مناسب discount rate نـتـوصـل الى صـافي الـقـيـمة الحالية الاسـلامـيـة لـلـمـشـروع. ولـن تـكـون هذه القيمة الصافية محصورة بين الصفر والمائة بل يمكن ان تبلغ بـضـع وحـدات في مشروع ماوملايين الوحدات في مشروع آخر.

ويمـكـنـنـا استنادا الى تيار المنافع الصافية أيضا حـسـاب معدل العائد الداخلي الاسلامي للمشروع بالطريقة المعروفة جبريا أو بيانيا.

٥ ــ خـطـوة تـطـبـيقية مقترحة ودور المصارف الاسلامية

كـيـف يمـكـن ان نـنقل موضوع القيم والمعايير الاسلامية الى حيز الواقع عند اختيار المشروعات؟

أظـن أن الـطـريـقة العملية والمؤثرة هي اعداد دلـيـل لـلـمـوضوع يوضح جوانبه النظرية باختصار، وجوانـبـه الـتـطـبـيـقـيـة بتوسع، ويجب أن يتضمن الدليل حالة تطبيقية أو أكثر مفصلة بالارقام.

لـقـد انشىء البنك الاسلامي للتنمية من أجل دعـم الـتـنـمـيـة الاقـتـصادية والتقدم الاجتماعي لـشـعـوب الـدول الاعضاء والمجتمعات الاسلامية وفـقـا لاحـكـام الـشـريـعـة الغراء. كما أن المركز

العالمي لابحاث الاقتصاد الاسلامي في جامعة الملك عبدالعزيز قد انشىء لدعم وتنفيذ البحوث العلمية والتطبيقية في مجال الاقتصاد الاسلامي. وكم اتمنى ان يجري التعاون بين البنك الاسلامي للتنمية ومركز ابحاث الاقتصاد الاسلامي والاتحاد الدولي للبنوك الاسلامية على اعداد **دليل اسلامي لتقويم المشروعات الاستثمارية،** يمكن ان يسترشد به أي بنك اسلامي أو دولة مسلمة في اتخاذ قراراتها الاستثمارية.

وأرجو ان يكون اعداد مثل هذا الدليل واستخدامه عمليا في تقويم المشروعات تطبيقا في مجال الاستثمار لقول الله تبارك وتعالى «قل ان صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين». والحمد لله أولا وآخرا والصلاة والسلام على رسوله الكريم.

الهوامش

(١) وبعبارة أخرى قد لا تنطبق بعض أقسام بحثنا على المشاريع التي تولد سلعا عامة Pudlic goods كخدمات الدفاع وبرامج الاذاعة الخ.

(٢) لمزيد من الآراء المؤيدة والحجج الاضافية انظر:.

UNIDO pp. 23-30

Sandmo, pp. 196, Squire pp. 3-14

Weisbrod, pp. 400- 401

(٣) للتوسع انظر: الزرقاء، محمد أنس، ص ١٥٦ وانظر أيضا بحثا ممتازا بالانجليزية للاميريكي المسلم عثمان لولن O. Llewellyn عن افكار الغزالي والشاطبي في هذا الشأن.

(٤) انه لمما يحز في النفس ويستنكر أشد الاستنكار ما يرى أحيانا من انفاق الموارد العامة على مشاريع كالمسرح القومي ودار الاوبرا والتليفزيون الملون في مجتمعات سكانها مسلمون، وكثير منهم لا يقرأ ولا يكتب ولم يحصل على الماء غير الملوث ولم يتعلم بعد مبادىء الطهارة والنظافة، ولا أصول دينه.

(٥) ومؤدى ذلك عمليا تفضيل الرزق الأكثر على الرزق الأقل اذا استويا فيما عدا ذلك، ومؤداه أيضا الانتباه الى تخفيض الرزق الاجمالي بحسب المشقة والعناء أي التكاليف الحقيقية التي يتطلبها، حتى نصل الى الرزق الصافي من التكاليف أي الرزق الرغد.

(٦) في الصناعة التنافسية غالبا ما يعتبر تحقيق المشروع لربح عادي قرينة على حسن استخدامه لعناصر الانتاج المختلفة، كما تعتبر الخسارة على العكس.

وهذه حجة اقتصادية تضاف الى الحجة الشرعية أعلاه.

(٧) على أنه اذا كانت طبيعة المشروع تجيز تمويله من فائض بيت المال ومن الضرائب فلا مانع شرعا من وقوعه في خسارة ما دام سبب الخسارة هو تقديم خدماته للمستفيدين مجانا أو بأقل من تكاليفها الحقيقية وليس سبب الخسارة استخدام المشروع لعناصر الانتاج.

(٨) قد يظن انه لا حاجة للنص على هدف تحقيق الربح للمشروع الخاص باعتبار أن حافز المصلحة الذاتيه يضمن ذلك لكننا ذكرناه لسببين: أولهما زعم البعض أن البحث عن الربح غير مستحب اسلاميا وهذا غلط. وثانيهما أن من الضروري بيان الموقف الاسلامي من الحوافز الذاتية لأن بعضها تدعو الشريعة الى مقاومته وعدم الاستجابة له وبعضها تقره وتنظمه. والربح المقبول اسلاميا هو بالطبع الذي لا يشوبه الاحتكار ولا

الاستغلال .

(٩) كالمنظر الجميل والرائحة الزكية لمشتل الزهور والتي لا يمكنه تقاضي مقابل عنها من جيرانه . وعكس ذلك الضجيج الذي يولده مشغل الحداده والذي لا يتحمل بسببه تكلفة رغم أنه يخفض منافع الجيرانه .

(١٠) انظر مثلا UNIDO وكذلك SQUIRE .

(١١) نقلا عن : الزرقاء ، مصطفى أحمد ، ج ١ فقرة ٥٢ حاشية .

(١٢) القيمة الحالية لتيار دخل سنوي (ل) يحسب من العبارة :

$$\frac{\text{ل} \times [\text{١}-(\text{١}+\text{م})^{-\text{ن}}]}{\text{م}}$$

حيث (م =٠) معدل الجسم

و (ن) عدد السنوات .

(١٣) ففي مثالنا السابق لو خفضنا معدل الجسم الى ٥٪ مثلا فإن القيمة الحالية لمجموع منافع السنوات الستين تصبح (١٨٩٢٩) ألف درهم للفترة الأولى و (١٠١٣) درهما للفترة الثانية أي بنسبة (١٠٠) الى (٥) بين الجيلين الأول والثاني . واحسب ان هذه النسبة مازالت مرتفعة جدا من وجهة نظر اسلامية .

(١٤) لقد حاولنا هذا فعلا بالنسبة لهدف مكافحة الفقر وتحسين توزيع الدخل والثروة وتوصلنا الى بعض النتائج التي تدل على امكانية ذلك .

(١٥) استفدنا في هذه الصياغة من بحث (Weisbrod) لكن الطريقة التي يقترحها غير قابلة للتطبيق على دالة المصلحة الاسلامية لأسباب يطول شرحها ، مما دفعنا الى اتخاذ بحثه نقطة انطلاق فقط للطريقة التي نقترحها والتي هي أكثر عمومية من طريقته وأقل اعتماداً على الافتراضات التبسيطية . لكن يبقى له فضل السبق .

(١٦) انظر SASSONE and SCHAFFER, p. 25 .

(١٧) معنى استقلال المشروعات عن بعضها هو أن علامة أو منافع أي من المشاريع لن تتغير سواء نفذنا أيا من المشروعات الأخرى .

(١٨) وهذا يقتضي أن المشاريع المختلفة المعروضة على الخبير الشرعي لكي يضع علامة لكل منها يجب أن لا تتفاوت منافع أصغرها عن أكبرها بنسبة أكثر من (١) الى (١٠٠) .

(١٩) الا في حالة التقيد بميزانية استثمارية محددة مسبقا فإن معيار نسبة المنافع الى التكاليف يعتبر هو المفضل ، ويقصد به عادة نسبة .

$$\frac{\text{القيمة الحالية للمنافع}}{\text{(القيمة الحالية للتكاليف)}}$$

انظر مثلا SASSONE, pp. 13-25 .

(٢٠) M.A. ZARQA: «Project Evaluation in Islamic Framework» بحث مقدم الى الندوة اللاحقة لاقتصاديات النقود والمالية في الاسلام والتي ستعقد في اسلام أباد في ٦ — ١٩٨١/١/١١م .

مراجـــــع

١ ــ ابن حجر العسقلاني : **فتح الباري شرح صحيح البخاري**. طبعة رئاسة ادارات البحوث والافتاء والدعوة والارشاد، المملكة العربية السعودية.

٢ ــ النووي، الامام شرف الدين : **رياض الصالحين**، الطبعة ــ المنشورة بتحقيق وتعليق الدكتور صبحي الصالح بعنوان : منهل الواردين شرح رياض الصالحين، دار العلم للملايين ــ بيروت ــ ١٩٧٦م ط ٣.

٣ ــ الزرقاء، مصطفى أحمد : **المدخل الفقهي العام**، الطبعة الثامنة، دار الحياة، دمشق ١٣٨٤هـ = ١٩٦٤م.

٤ ــ الزرقا، محمد أنس : «صياغة اسلامية لجوانب من دالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك»، في : **الاقتصاد الاسلامي : بحوث مختارة من المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي**، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي ــ جامعة الملك عبدالعزيز ــ جدة ١٤٠٠هـ = ١٩٨٠م.

.. J. Johnston, J., **Econometric Methods**, 2nd ed., Mc Graw - Hill, N.Y. 1972.

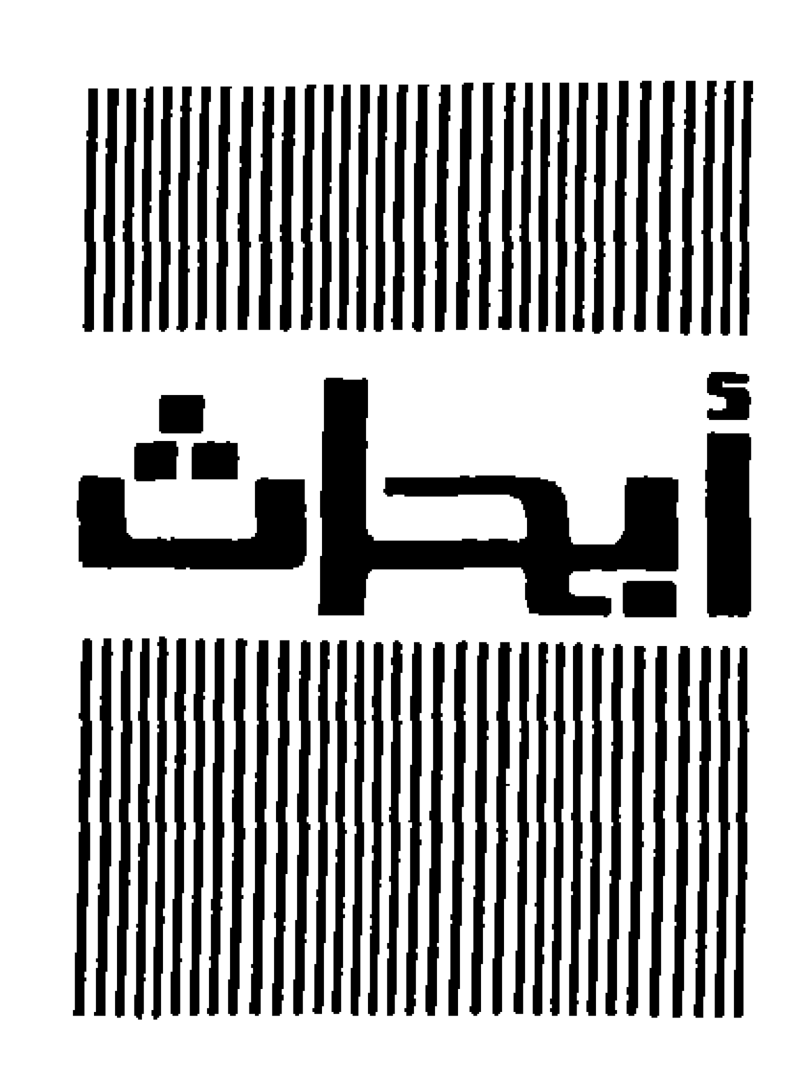
6. Squire, L. and Van Der Tak, H.G., **Economic Analysis of Projects**, World Bank and J. Hopkins U. Press, Baltimore, 1975.

7. Unido, **Guidlines for Project Evaluation**, U.N., New, York, 1973.

8. Llewellyn, Othman B., "The Objectives of Islamic Law and Adinistrative Planning for Agricultural Land Use," Unpublished manuscript, 1980.

9. Weisbrod, B.A., "Deriving an Implicit Set of Governmental Weights for Income classes," 1968, reprinted in **Cost - Benefit Analysis, R. Layard, ed., Penguin, 1972.**

10. M.A. Zarqa "Project Evaluation in Islamic Perspective" Paper to be presented to the Follow-up Seminar on Fiscal and Monetary Economics of Islam, Islamabad, pakistan, 1981.



تعليق على البحث السابق

د. حسين حسين شحاده

مقدمـــة :

يهدف هذا التعليق الى إظهار الجوانب الهامة التي أثارها البحث وتستحق مزيداً من الدراسة والتحليل حتى يستفيد منها الباحثون المهتمون بهذا المجال وكذلك الاشارة الى النقاط التي كانت تتطلب مزيداً من التفصيل ويجب أن يفرد لها بحوثاً متخصصة.. هذا بالاضافة إلى عرض أهم النتائج التي توصل اليها البحث ودورها في تنمية الدراسة في مجال الفكر الاقتصادي الاسلامي في المستقبل.

موضوع البحـث :

يتعلق البحث بوضع اطار للقيم والمعايير الاسلامية في تقويم المشروعات الاستثمارية فبالاضافة الى ما ذكره الباحث حول أهمية موضوع البحث، أعتقد أن هذا الموضوع يمثل أهم وأخطر القرارات الادارية التي تتخذ في الوحدات الاقتصادية التي تسير على المنهج الاسلامي سواء أكانت شركات استثمار أو مصارف أو هيئات تأمينية.. وأن الخطأ في مثل هذه القرارات قد يقود الى نتائج خطيرة، ليس على الوحدة الاقتصادية وحدها بل على الاسلام. فمن خلال الدراسة الميدانية تبين أنه أحياناً وجد لدى بعض المصارف الاسلامية فائضاً نقدياً يستثمر بطريقة غير مرضية، وقد أثار ذلك شبهات حول سمعة تلك المصارف.. كما تبين أيضاً أن بعض شركات التأمين التعاوني الاسلامي تقوم بايداع فائض الاشتراكات لدى المصارف الاسلامية ــ ودائع استثمارية.. وكان من الممكن أن تستثمر مباشرة في مشروعات استثمارية تعود بالنفع الكثير على المؤمن لهم وعلى المجتمع.. وقد يبدو لنا أن السبب في ذلك يرجع الى عدم وجود قسم متخصص في مجال تقويم المشروعات الاستثمارية..

وبهذا تظهر أهمية وجود نماذج تتضمن المعايير التي تحكم تقويم المشروعات الاستثمارية تساعد الوحدات الاقتصادية الاسلامية في أداء عملها ومن ناحية أخرى

تعتبر أداة قياس تساعد في تقويم أدائها.

منهج البحـــث:

لقد انتهج الباحث منهجين هما:

ـــ المنهج الاستنباطي.

ـــ والمنهج الرياضي.

ويعتبر الباحث من رواد تطبيق المنهج الرياضي في مجال الفكر الاقتصادي الاسلامي وبذلك يكون قد فتح مجالاً جديداً للبحث.. وذلل الكثير من الصعاب أمام الباحثين المرتقبين.

ملخص لنقاط البحث والتعليق عليها:

لقد قسم الباحث البحث الى خمس نقاط على النحو التالي:

النقطة الأولى: تقويم الطرق التقليدية لتقويم المشروعات الاستثمارية.

النقطة الثانية: المعايير الاسلامية لاختيار المشروعات الاستثمارية.

النقطة الثالثة: بناء نموذج رياضي للمعايير الاسلامية لاختيار المشروعات الاستثمارية.

النقطة الرابعة: كيفية استخدام النموذج المقترح في تقويم المشروعات الاسلامية.

النقطة الخامسة: النواحي التطبيقية للنموذج المقترح في مجال المصارف الاسلامية.

وفيما يلي عرض موجز لأهم ما ورد بكل نقطة والتعليق

أولاً: تقويم الطرق التقليدية لتقويم المشروعات الاستثمارية:

لقد ناقش الباحث بعض طرق تقويم المشروعات الاستثمارية التي جرى العرف على تطبيقها في مجال المحاسبة، وأعطى تركيزاً على:

أ ـــ طرق التيار النقدي المحسوم.

ب ـــ طريقة فترة الاسترداد.

ولقد أوضح الباحث أهم جوانب القصور والتي تتمثل في التركيز على معيار الكفاية الانتاجية للمشروع فقط كما عرض أهم الاتجاهات الحديثة في علاج ذلك.. والتي من أهمها الأخذ في الاعتبار القيم الاجتماعية.

وأعتقد أنه كان من الممكن التركيز على عيوب طرق التيار النقدي المحسوم والتي تعتمد على معدل الفائدة الربوية وذلك لاظهار اعجاز الاسلام عندما حرم النظام الربوي وما ينبني عليه من نظم فرعية.. وأنه يمكن استخدام متوسط أرباح المضاربات الاسلامية كبديل لنظام الفائدة الربوية كمعدل خصم.

ثانياً: المعايير الاسلامية لاختيار المشروعات الاستثمارية:

لقد استنبط الباحث من مصادر الفقه الاسلامي مجموعة من المعايير التي يمكن أن تستخدم في مجال المفاضلة بين المشروعات الاستثمارية المختلفة والتي تساعد الوحدات الاقتصادية الاسلامية في القرارات الاستثمارية. وهذه المعايير هي:

١ ـــ اختيار طيبات المشروع وفق الأولويات الاسلامية.

٢ ـــ توليد رزق لأكبر عدد من الأحياء.

٣ ـــ مكافحة الفقر وتحسين توزيع الدخل والثروة.

٤ ـــ حفظ المال وتنميته.

٥ ـــ رعاية مصالح الأحياء من بعدنا.

وقد تثير هذه النقطة مجموعة من التساؤلات والاستفسارات نأمل أن يغطيها الباحث في بحوث أخرى.. من بين هذه التساؤلات والاستفسارات ما يلي:

ـــ هل ما ذكره الباحث يمثل كل المعايير الاسلامية أم يحتمل أن توجد معايير أخرى قد تظهر فيما بعد..؟ وهل تعتبر هذه المعايير ثابتة أم تتغير حسب طبيعة المشروع الاستثماري.؟

ـــ هل طبقت هذه المعايير أو بعضها في صدر الدولة الاسلامية وكيف كانت تختار المشروعات الاقتصادية حينئذ؟

ـــ لقد أشار ابن خلدون في مؤلفاته الى العلاقة بين بعد الأسفار والمخاطر والأسفار واختيار الرحلات التجارية عند العرب وفي صدر الاسلام فربما يكون قد وضع معايير اسلامية أخرى في هذا الصدد.

ثالثاً: بناء نموذج رياضي للمعايير الاسلامية لاختيار المشروعات الاستثمارية:

لقد أعد الباحث نموذجاً رياضياً يمثل المعايير السابقة التي تستخدم في اختيار المشروعات الاستثمارية.. فلقد تمكن من دراسة العلاقات السببية بين المعايير وعبر عن ذلك رياضياً.. وهذا أمر هام وضروري في حالة القرارات الاستثمارية ـــ فعن طريق تشغيل النموذج الرياضي المقترح تحت ظروف احتمالية بديلة يمكن استقراء مجموعة من المعلومات تساعد في اتخاذ القرارات الاستثمارية في ضوء البدائل الأخرى وهذا أصبح ممكناً في ظل استخدام إمكانيات الحاسبات الالكترونية.

ولقد أثار الباحث المشاكل التي تظهر عند بناء مثل هذا النموذج ومن بينها مشكلة اختلاف الآراء الفقهية عند تحديد المعاملات.. ومما لا شك فيه أن اتساع الجفوة بين تلك الآراء يؤثر بشكل ملحوظ على النتائج والتي على أساسها يتخذ القرار الاستثماري.. أما في حالة تقارب الآراء، فتقل خطورة المشكلة ولم يركز الباحث على هذه المشاكل..

وأعتقد أنه في كل الحالات يمكن الاستعانة بأساليب المحاكاة وقياس الحساسية في معرفة أثر التغير والاختلاف في الآراء على مخرجات النموذج حتى يتسنى معرفة أهم العناصر أو أهم العوامل أثراً على القرار الاستثماري حتى توجه اليه الدراسة والتركيز.. وأعتقد أن الباحث يمكن أن يقوم بذلك في مراحل تالية للبحث.. ولاسيما في مجال التطبيق العملي في المصارف الاسلامية وهيئات التأمين التعاوني الاسلامي وفي شركات الاستثمار الاسلامية..

ومن ناحية أخرى يعتبر تطبيق المنهج الرياضي في مجال الاقتصاد الاسلامي بداية مرحلة جديدة من الانتقال من العموميات الى مرحلة التعمق والتفصيل والتطبيق العملي، ونأمل أن يحذو بقية الباحثين حذو الباحث.

رابعاً: طرق استخدام النموذج المقترح لاختيار المشروعات الاستثمارية:

لقد ركز الأخ الباحث في هذا الجزء على كيفية استخدام النموذج الرياضي المقترح والذي أطلق عليه اسم «دالة المصلحة» في تقويم المشروعات الاستثمارية، واقترح طريقتين هما:

١ ـ طريقة النقط أو العلامات:

وتتمثل في إعطاء كل مشروع استثماري عدداً معيناً من النقط بين صفر و ١٠٠ على حسب النقط المعطاة لكل معيار من المعايير السابقة. ويتم الاختيار على النحو التالي:

أ ـ حالة اختيار مشروع واحد من بين عدة مشروعات:

ـ يتم اختيار المشروع الأعلى نقطاً.

ب ـ حالة اختيار عدد من المشروعات من بين عدد كبير من المشروعات.

ـ ترتب المشروعات بحسب نسبة **علامة المشروع**

القيمة الحالية لتكاليفه

في ضوء الميزانية الاستثمارية المحددة.

جـ ـ حالتي قبول أو رفض مشروع واحد.

يلزم أولاً تحديد الحد الأدنى للعلامة المرغوب فيها يطلق عليها علامة النجاح أو القبول.. ويقبل المشروع اذا بلغت علامته مستوى النجاح وفي هذه الحالة تظهر مشكلة تحديد علامة النجاح فلابد من وجود أسس موضوعية يتم على ضوئها تحديد تلك العلامة.

ولقد أشار الباحث فعلاً الى المشاكل العملية التي قد تظهر عند التطبيق ولكنه لم يتعرض لها بالتحليل.. وربما سوف يناقشها في بحث آخر..

١ ـ طريقة حساب القيمة الحالية الاسلامية للمشروع:

تعتمد هذه الطريقة على استخدام معدل الربح أو العائد الداخلي لاستثمار بديل حلال في حساب صافي القيمة الحالية للمشروع الاستثماري.. ثم استخدام وحدة حسابية لنثمن بها كل هدف من أهداف دالة المصلحة.. ويتطلب ذلك ترجمة أهداف تلك الدالة الى وحدات نقدية باستخدام الوحدة الحسابية المختارة.

ويظهر في هذا الصدد المشاكل التالية:

١ ـ مشكلة اختيار الأسعار المحاسبية.

٢ ـ مشكلة تحديد العائد الداخلي لاستثمار بديل حلال وهاتين المشكلتين لم يناقشهما الباحث تفصيلاً، ربما يرجع ذلك الى أنه قد أعد بحثاً من قبل.. أو لسبب ضيق الوقت والمكان، وعلى كل فان هذه المشاكل هي أساس هذه الطريقة وتحتاج الى مزيد من التحليل والتوضيح الرقمي من خلال أمثلة افتراضية.. تحت حالات مختلفة بديلة.

خامساً: النواحي التطبيقية المقترحة ودور المصارف الاسلامية:

أشار الباحث في الجزء الأخير من البحث الى تطبيق النموذج المقترح في مجال اختيار المشروعات الاستثمارية في الوحدات الاقتصادية الاسلامية مثل شركات الاستثمار، المصارف الاسلامية، وهيئات وشركات التأمين الاسلامي.. وغير ذلك.. وقد أوضح أن هذا يتطلب تعاوناً بين مراكز البحث العلمي الاسلامية والوحدات الاقتصادية الاسلامية في البلاد الاسلامية وفي الجامعات.

كما يقترح الباحث اعداد دليل إسلامي لتقويم المشروعات الاستثمارية ليكون مرجعاً ومرشداً في هذا المجال..

وأعتقد أن الباحث قد أثار مسألة في

منتهى الأهمية ليس فقط في مجال تقويم المشروعات بل في النواحي المالية والمحاسبية الأخرى.. حيث أن هناك حاجة الى إطار عام يتضمن المعايير والقواعد الاسلامية التي تلتزم بها الوحدات الاقتصادية الاسلامية ويكون أداة قياس لمدى نجاحها في تحقيق أهدافها الاجتماعية والاسلامية.. وتكون مرجعاً لهيئة الرقابة الشرعية وذلك لسد الذرائع أمام الذين يحاولون النيل من رسالة الوحدات الاقتصادية الاسلامية بعد نجاحها..

تعليق أخيـــر:

مما لا شك فيه أن هذا البحث الطيب، الغني بالأفكار الجديدة، قد يثير العديد من النقاط والتي تحتاج الى مزيد من الاهتمام والبحث من بينها ما يلي:

١ ــ ضرورة الانتقال من العموميات والأساسيات في البحث والكتابة في الاقتصاد الاسلامي الى التركيز على التفصيل والعمق.

٢ ــ ضرورة الاهتمام بالمنهج العلمي والرياضي. في مجال البحث في الفكر الاقتصادي الاسلامي حتى يتيح الفرصة أمام التطبيق.

٣ ــ ضرورة الاهتمام بمشاكل التطبيق العملي لجوانب الاقتصاد الاسلامي.. وأعني أن يكون للبحوث شق ميداني وهذا أصبح ممكناً بعد إنشاء ونجاح الكثير من الوحدات الاقتصادية الاسلامية..

٤ ــ أهمية وجود دليل يتضمن المعايير والقواعد التي يجب أن تلتزم بها الوحدات الاقتصادية في مجال الأنشطة المختلفة وتكون هدفاً وأداة قياس لكفاءتها في تحقيق أهدافها.

٥ ــ أهمية التنسيق والتعاون بين المؤسسات العلمية المهتمة بفروع الاقتصاد الاسلامي وبين الوحدات الاقتصادية الاسلامية حتى يمكن مزج النظر مع التطبيق.

استـــدراك

السيد / رئيس التحرير

أرجو أن يتسع صدر هيئة تحرير المجلة، وأن تتسع صفحاتها، لبعض الملاحظات التي يبدو لي أن إستكمال الفائدة من مقالي عن أفكار الآخرين المنشور في العدد التاسع والعشرين، قد تتم لو أنها أدرجت، من باب الاستدراك، في المجلة.

* أما الملاحظة الأولى فتتعلق بالهامش الذي أضافه المحرر معقباً على ما ورد في المقال عن جمع عمر بن الخطاب الحطب حول بيت الإمام علي مهدداً بحرقه على من فيه من شيعة علي إن لم يخرجوا لبيعة أبي بكر (رضي الله عنهم أجمعين). وقد عقب المحرر يقول: «لم نعثر على أثر لهذه الرواية في المراجع التاريخية المعتمدة». ورغم أنني أوردت الرواية المذكورة في صياغة تضعّفها، إلا أن الأمانة تقتضي الآن أن أفيد أنها منقولة عن **كتاب الامامة والسياسة لابن قتيبة**، الجزء الأول، صفحة ١٩، طبعة مؤسسة الحلبي بالقاهرة، وبشأنها يقول المؤرخ: **«إن أبا بكر رضي الله عنه تفقد قوماً تخلفوا عن بيعته عند علي كرم الله وجهه، فبعث إليهم عمر، فجاء فناداهم وهم في دار علي، فأبوا أن يخرجوا فدعا بالحطب وقال: والذي نفس عمر بيده لتخرجن أو لأحرقنها على من فيها.. الخ».**

* أما الملاحظة الثانية فتتعلق ببعض الفقرات التي سقطت من المتن، قد يؤدي سقوطها الى خلل في المعنى قد لا يريح بعض القراء، فيحسن التنبيه إليها.

١ ــ في صفحة (٢٤)، ابتداء من السطر السابع، تقرأ الواقعة الخاصة بمراجعة الأعرابي لعمر رضي الله عنه بشأن قماش الفيء كما يلي: «وعمر أيضا هو الخليفة الذي طالبه أعرابي في المسجد، وهو فوق المنبر، أن يعدل، وخاطبه في خشونة لأنه أخذ نصيبين لنفسه وأعطى كل واحد من عامة المسلمين نصيباً واحداً من قماش جاء فيئاً للمسلمين، **فاستنجد عمر أمير المؤمنين وعظيمهم بابنه عبدالله ليشهد أنه أعطى أباه نصيبه من قماش الفيء**، حتى يكفيه النصيبان ثوباً واحداً وهو الطويل الجسم!».

٢ ــ في صفحة (٥٠)، العمود الأيمن، يضاف قبل السطور الستة الأخيرة، الفقرة التالية بشأن الدعامة الثانية (العملية) للاستنارة التي يجب أن نتعامل بها مع أفكار الآخرين، والتي تقول: **«أما الدعامة الثانية فبنيتها إدراك عملي لمقتضيات التعامل مع أفكار وثقافات الآخرين».**

* أما الملاحظة الثالثة فتتعلق بهامشين سقطا أثناء جمع المقال، وقد يكون في إيرادهما بعض الايضاح لما يتضمنه المتن، وقد يكون فيهما فائدة للقراء. وفيما يلي نص كل منهما.

١ ــ هامش (٢٤): «الكسيس كاريل، طبيب وعالم فرنسي، ولد في عام ١٨٧٣، وتوفي في عام ١٩٤٤، وحصل على جائزة نوبل عن أبحاثه الطبية عام ١٩١٢. والأرجح أنه نشر كتابه (الانسان ذلك المجهول) في نهاية العشرينات أثناء عمله بمعهد روكفلر للأبحاث العلمية بنيويورك. ومنذ ذلك التاريخ فإن كثيراً من المشكلات التي تضمنها كتابه والتي تواجه

تعرف العلم المعاصر على الانسان قد حلت، بينما بعضها لم يحل بعد. إلا أن الذين يستشهدون بكتاباته الى أيامنا هذه، وبطريقة مشوهة، وبعد مضي ما يزيد على النصف قرن، لا يدركون هذه الحقيقة».. وموقع هذا الهامش في صفحة ٤٥ من المجلة.

٢ — هامش (٢٥): «حدث أثناء استراحة لي وأنا أكتب هذه الدراسة أن تصفحت إحدى المجلات الشهيرة في حقل الدعوة الاسلامية، فقرأت في صدر مقال يعلق كاتبه على السلام بين مصر واسرائيل ما يلي: «إن تحالف الأضداد المتآلفة (الصهيونية والصليبية والماركسية والبوذية وعباد البقر) — هكذا يسعى حثيثاً لاكتساب مواقع جديدة داخل الوجدان الاسلامي بتحطيمه وقهره وزعزعته تحت دعاوى صريحة وأخرى خبيثة. والدعاوى من النوعين لا تتوقف ولا تستكين، إنها سائرة في خطين متوازيين لتحقيق أهداف **التحالف الشيطاني الرهيب**». وهذه الفقرة وإن كانت تكشف عن نزوة الجمع القهري بين ما لا يمكن الجمع بينه، إلا أنها تكشف أيضا عن إحساس بالاضطهاد قوي، وعن تسلط للأفكار غير سوي، الى حد توهم البعض منا أن كل أصحاب الاعتقادات (السماوية والوضعية بما فيهم عباد البقر!) أعداء لنا، متفرغون لمكايدتنا، شغوفون بوراثتنا، متواطئون على إقتسام مخلفاتنا!».. وموقع هذا الهامش في كعب صفحة ٤٦ من المجلة.

وفي النهاية لكم عظيم تقديري، وخالص تمنياتي بدوام التوفيق.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

د. محمد رضا محرم

القاهرة، مصر

تنويه

السيد / رئيس التحرير

وقعت في يدي نسخة من العدد ٢٩ من مجلتكم الموقرة، وقد قرأت بإمعان وتقدير مقال د. محمد رضا محرم بعنوان «**أفكار الآخرين**» وأعتقد أن هذه المقالة مفيدة جداً للحركة الاسلامية، وأحب فقط أن أنوه الى أن كتاب «**الإمامة والسياسة**» الذي استشهد به عدة مرات منحول لابن قتيبة ومؤلفه غير معروف. الى هذا ذهب من درسوا حياة ابن قتيبة، وأشير على سبيل المثال لا الحصر الى المؤلفين التاليين:

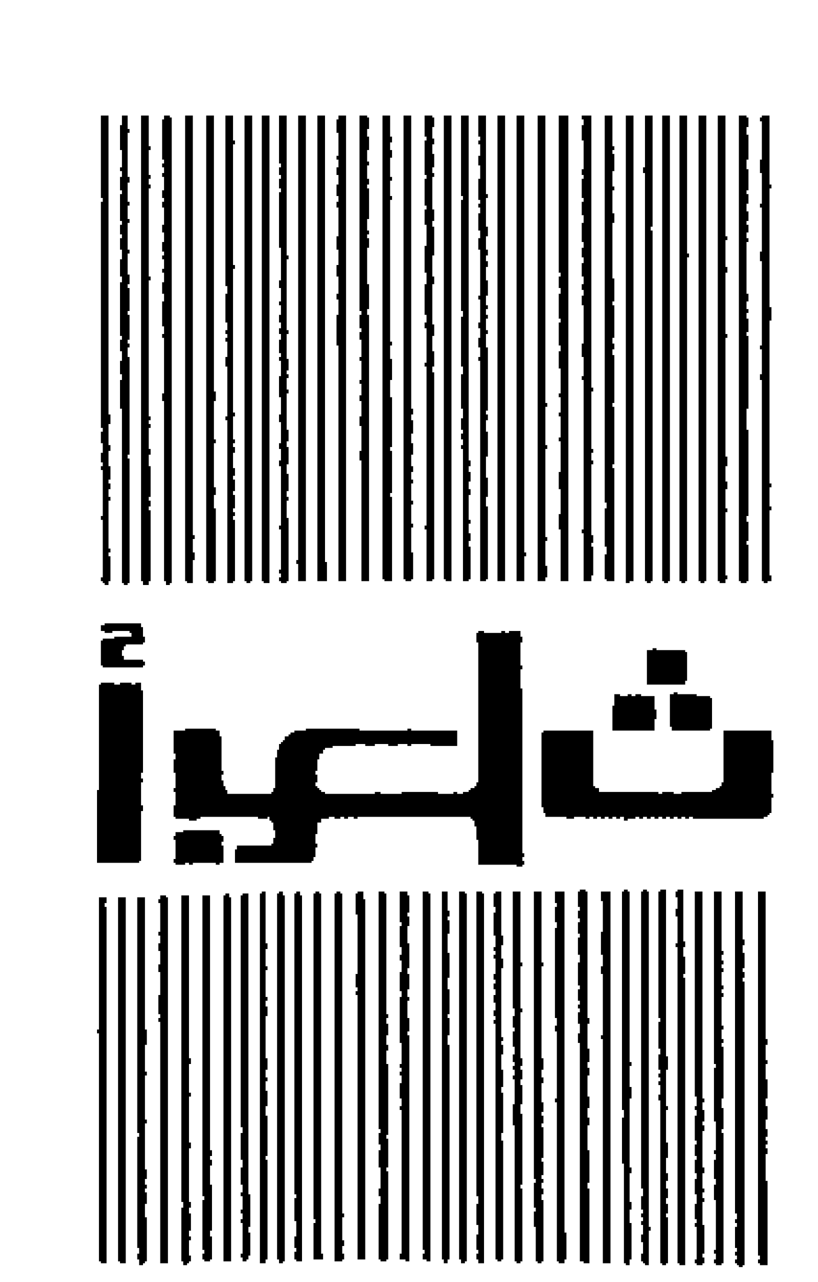
١ — د. عبد الحميد سند الجندي / ابن قتيبة، العالم الناقد الأديب. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٣. —(سلسلة أعلام العرب).

2 - GÉRARD LECOMTE: Ibn Qutayba, L'homme, son oeuvre et ses idées. Institut Français de Damas, 1965.

وتقبلوا خالص التحية،

د. مصطفى هاشم شريف

لوس انجلز، كاليفورنيا



اتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين

د. حامد رمضان بدر

مدرس بقسم إدارة الأعمال، كلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة الكويت.

لقد كثرت الكتابات والأبحاث عن موضوع الدوافع والحوافز، وتعددت النظريات في هذا المجال. ولكن الملاحظ أن معظم الباحثين والكتاب في هذا المجال غالبا ما يعبرون عن نتائج الفكر الاداري الأمريكي والأوروبي. وهذا ولا شك اتجاه لا يرفضه الاسلام، ولكن مالا يقبله الاسلام هو أن نقصر تفكيرنا وأبحاثنا فقط على الفكر الأمريكي والأوربي، بالرغم من أن الفكر الاسلامي خصب في مجال الدوافع والحوافز، هذا علاوة على أنه غزير أيضا في معظم العلوم الانسانية كعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم دراسة الانسان، وعلم الاقتصاد، وعلم الادارة. كما توجد به بعض الحقائق العلمية التي تعتبر نقطة انطلاق للأبحاث في مجال البحوث العلمية التطبيقية مثل علوم الكيمياء وعلوم الطبيعة بشكل عام.

ويزيد من أهمية هذا الاتجاه الاسلامي في دراسة العلوم الانسانية، أن هناك من المفكرين المسلمين من ينقل بقصد أو بدون قصد بعض الأفكار والنظريات المتعلقة بتلك العلوم مع انها قد تتعارض مع مبادىء الاسلام ذات الصلة بفهم العلوم الانسانية. ومن أمثلة هذه الأفكار والنظريات التي قد تتعارض مع المبادىء الاسلامية نظريات داروِن المتعلقة بالانسان ودراسات الشخصية السوية ودراسات فرويد في العلاقة بين الأولاد والآباء وتفسيرها تفسيرا جنسيا، ودراسات كارل ماركس وغيرهم.*

وكان من نتيجة ذلك أن ظهر بعض رواد الفكر في هذه المجالات الذين أرادوا أن يظهروا مكانة الاسلام في العلوم الانسانية. فظهرت جمعية علماء الاجتماع المسلمين بأمريكا لتقديم أبحاث في مجالات العلوم الانسانية متبنية الاتجاه الاسلامي. وهناك بعض الأبحاث التي بدأت تظهر في الآونة الأخيرة في هذه المجالات.* ولقد اسهمت مجلة «المسلم المعاصر» في نشر معظم هذه الابحاث في السنوات الأخيرة.

ولقد ظهر أيضا في مجال الفكر الاداري

بعض الأبحاث التي أخذت الاتجاه الاسلامي، وان كانت مازالت في مرحلتها الابتدائية. وهذا البحث ماهو إلا إسهام في نفس الإتجاه. وباتباع هذا الاتجاه قد يتمكن الباحثون في المجال الاداري من ان يكون لديهم نظرة ادارية اسلامية في المستقبل، وبالتالي تدار منظماتنا على أساس أفكار إدارية لها ذاتية اسلامية مستقلة.

وفي هذا البحث سوف يتناول الباحث موضوع دوافع وحوافز العاملين من منطلق اسلامي، ولذلك سوف يتضمن البحث:

١ ــ مفهوم الدوافع والحوافز.
٢ ــ حاجات الأفراد في صياغة اسلامية.
٣ ــ الايمان كدافع لسلوك الأفراد في المنظمات.
٤ ــ ما هو دافع الايمان؟ وما هي أهم صفات المؤمن؟
٥ ــ المكافآت المادية والمعنوية التي تحقق اشباع حاجات الأفراد المحددة بناء على الاتجاه الاسلامي.
٦ ــ شروط يجب توافرها عند تصميم نظام حوافز العاملين في المنظمة (صياغة اسلامية).

مفهوم الدوافع:

مع ان هناك عدة مفاهيم للدوافع، إلا انه يمكن القول بأن الدوافع عبارة عن شعور أو احساس داخلي يحرك سلوك الفرد وذلك بهدف تقليل التوتر Tension الناتج من نقص في اشباع حاجة أو حاجات معينة*. فشعور فرد معين بالجوع يخلق عنده حالة من التوتر تدفعه الى ضرورة أخذ سلوك معين يتمثل في السعي للحصول على الطعام، وفي حالة الحصول على الطعام يقل ذلك التوتر.

مفهوم الحوافز:

هي تلك العوامل أو العناصر التي تشبع النقص في حاجات الأفراد وقد يعرفها البعض تعريفات مختلفة مثل اعتبار أن الحوافز مجموعة من العوامل أو الأساليب، أو القوى أو المغريات، أو انها عبارة عن مجموع العوامل التي تهيئها الادارة للعاملين، لتحرك قدراتهم الانسانية بما يزيد من كفاءة آدائهم لأعمالهم على نحو أكبر وأفضل، وذلك بالشكل الذي يحقق لهم حاجاتهم وأهدافهم ورغباتهم وبما يحقق أيضا أهداف المنظمة العاملة.*

وبذلك فإن الفرد عادة ما يتحرك في سلوكه لاتمام أداء معين، وهو يتوقع أنه باتمام ذلك الأداء سوف يحصل على حوافز معينة مادية ومعنوية تشبع حاجات يتطلع اليها. وبالتالي فدراسة حاجات الأفراد هي التي تحدد نوع الحوافز المطلوبة لاشباع تلك الحاجات.

حاجات الأفراد:

لقد تنوعت النظريات التي تعالج تحديد حاجات الأفراد. فهناك نظرية الحاجات لابراهام ماسلو*، ونظرية حاجات الانجاز لديفيد مكلولاند*، ونظرية عوامل الوقاية وعوامل الدوافع لفريدريك هرتبرج*، وهناك أيضا فكرة حاجات الانسان الاقتصادي لفريدريك تايلور* وماكس ويبر* وهنري فايول وموني ورالي*. كما أن هناك مفهوم اسلامي مميز للحاجات الانسانية

Needs Human. فما هي تلك الحاجات؟ وماهو المفهوم الاسلامي لتلك الحاجات؟ وهل حدد الاسلام حاجات غير الحاجات التي حددها الفكر الأمريكي الاوربي في الادارة؟ *

ماهي حاجات الأفراد؟: يمكن القول أن هناك خمسة أنواع من الحاجات قد قدمتهم الدراسات الادارية لتحديد الحاجات وهي الحاجات المادية physical needs، وحاجات الأمن safety needs والحاجات الاجتماعية social needs، وحاجات احترام الذات، self esteem needs، وحاجات تحقيق الذات self actualization needs. ولقد وضع ابراهيم ماسلو تلك الحاجات في تدرج معين حيث تأتي الحاجات المادية أولا وتستمر محركة للسلوك حتى يتم اشباعها بشكل معقول ثم تليها حاجات الأمن وتحرك السلوك أيضا حتى يتم اشباعها، ثم يليها الحاجات الاجتماعية وتفقد دورها كمحرك للسلوك اذا ما اشبعت وذلك ليظهر تأثير الحاجات التالية وهي حاجات احترام الذات ثم حاجات تحقيق الذات. ويرى ماسلو ان حاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات هما اللتان لهما دور فعال في دفع الأفراد وتحريك سلوكهم وذلك لأنهما غير مشبعين لدى غالبية الأفراد أو أنه ليس من السهل اشباعهما *.

وقد تحدث الباحثون الآخرون عن الحاجات، ولكن تحت مسميات مختلفة. فالحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن والحاجات الاجتماعية هي نفسها عوامل الوقاية عند فريدريك هرزبرج. كما ان حاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات تسمى عند مكلولاند حاجات الانجاز وعند هرزبرج عوامل الدوافع، ولذلك يكفي ان نستخدم مسميات ابراهام ماسلو في تصنيف الحاجات لتعبر عن نفس تقسيم الحاجات عند بعض الباحثين الآخرين.

ويرى الباحث ان حاجات الانسان لا تقتصر على الحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن والحاجات الاجتماعية وحاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات، ولكن يجب ان تضاف اليهم حاجات الايمان Faith needs بل هي متداخلة مع الحاجات الأخرى ومؤثرة عليها. هذا علاوة على ان جميع أنواع الحاجات لها مفهوم مميز في نظر الاسلام.

١ ـ الحاجات الفسيولوجية: وهي الحاجات التي يحتاجها الانسان من أجل البقاء مثل الحاجة للطعام، والحاجة للمأوى، والحاجة للمشرب، والحاجة للملبس. ومثل هذه الحاجات ضرورية لكل انسان ولا يستطيع الانسان أن يعيش بدون اشباع الحد الأدنى على الأقل من هذه الحاجات.

ويرى ابراهام ماسلو ان الحاجات الفسيولوجية تأتي في التدرج كأولى الحاجات المحركة لسلوك الأفراد، وان الفرد لا تحرك سلوكه الحاجات الأخرى مثل حاجات الأمن والحاجات الاجتماعية وحاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات، مادامت الحاجات الفسيولوجية غير مشبعة. اذ انه في ذلك الوضع تكون الحاجات الفسيولوجية هي المسيطرة على السلوك. وللاسلام نظرة مختلفة عن ذلك كما سيتضح فيما بعد. ولقد اعتبر هرزبرج العوامل التي تشبع الحاجات المادية عوامل وقائية فقط مهمتها منع حالة عدم الرضا ولكنها لا تعتبر

دافع للأفراد». ورواد الفكر الاداري الكلاسيكي مثل فريدريك تايلور، وهنري فايول، ورالي وموني اعتبروا أن مثل هذه الحاجات هي أهم حاجات يسعى الفرد لاشباعها، وان دور المنظمات الأول هو تقديم الحوافز المادية لاشباع الحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن بالدرجة الأولى، وذلك لأن الانسان في نظرهم انسان اقتصادي Economic man.

موقف الاسلام من الحاجات الفسيولوجية:

هذه الحاجات ضرورية للفرد من وجهة نظر الاسلام، وذلك لأن طبيعة خلق الانسان بها العنصر المادي وبها العنصر الروحي. ومادام العنصران في طبيعة الانسان فان للجانب الروحي نصيبا متعادلاً من سلوك الانسان مثل ما للجانب المادي. وهنا يختلف الفكر الاسلامي عن الفكر الغربي، حيث يوازن الاسلام بين الجانبين، بينما يركز الفكر الغربي على الجانب المادي للانسان. ان على الفرد من وجهة النظر الاسلامية أن يسعى لاشباع حاجاته الفسيولوجية، فالاسلام يقبل أن يحب الفرد مثل هذه الحوافز التي تشبع تلك الحاجات. يقول الله تعالى:

«المال والبنون زينة الحياة الدنيا» (الكهف آية ٤٦).

«زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطير المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والانعام والحرث ذلك متاع الحياة الدنيا» (آل عمران ــ آية ١٤).

من هذه الآيات نجد أن اشباع حاجات الانسان الفسيولوجية شيء طبيعي ومقبول من وجهة النظر الاسلامية. ولكن يجب ألا يكون ذلك على حساب الجانب الروحي والجانب الايماني للفرد. فالفرد عليه الموازنة بين الجانب المادي والجانب الروحي. يقول الله سبحانه وتعالى:

«وابتغ فيما آتاك الله الدار الآخرة ولا تنس نصيبك من الدنيا وأحسن كما أحسن الله اليك ولا تبغ الفساد في الأرض، ان الله لا يحب المفسدين». (القصص: آية ٧٧).

وقد ورد في الأثر: «اعمل لدنياك كأنك تعيش أبدا، وأعمل لآخرتك كأنك تموت غدا».

ولا يكفي فقط أن يوازن الفرد بين حصوله على الحوافز المادية وبين اعطائه الجانب الروحي حقه. ولكن حصول الفرد على القوى المادية المتمثلة في نقود أو عقارات أو خلافه يجب أن يستغل في الصورة التي رسمها الله. وهي في أن تنفق في حاجاته ويراعى أيضا حقوق المجتمع والفقراء والمساكين في هذا العائد المادي الذي يحصل عليه. ويظهر ذلك في قول الحق تبارك وتعالى.

«ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، وأقام الصلاة وآتى الزكاة والموفون بعهدهم اذا عاهدوا والصابرين في البأساء والضراء وحين البأس أولئك الذين صدقوا وأولئك هم المتقون» (البقرة: ١٧٧).

كما ان زيادة الموارد المادية لدى الفرد والتي عادة ماتوجه لاشباع الحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن لها دور تعبدي

ودور شكر لله سبحانه وتعالى لأنه هو المعطي لهذه الموارد المادية. وبالتالي فإنه ينبغي أن توجه بالطريقة التي يقبلها الله عز وجل. ولننظر في هذا المجال موقف سيدنا سليمان من زيادة الموارد لديه، إذ كان رسولا شاكرا متعبدا ومستخدما لموارده المادية في سبيل الله. حيث يقول الله تعالى:

«وورث سليمان داود وقال يأيها الناس عُلمنا منطق الطير وأوتينا من كل شيء ان هذا لهو الفضل المبين» (النمل: ١٦). ويعتبر سليمان ذلك فضلا من الله يجب أن يشكر الله عليه.

«هذا من فضل ربي ليبلوني أأشكر أم أكفر ومن شكر فانما يشكر لنفسه ومن كفر فان ربي غني كريم» (النمل: ٤٠).

«ربي أوزعني ان اشكر نعمتك التي أنعمت عليّ وعلى والدي وان اعمل صالحا ترضاه وادخلني برحمتك في عبادك الصالحين». (النمل: ١٩)

وكما تبين لنا انه بالرغم من ان الفرد المسلم من الطبيعي أن يحصل على العناصر المادية التي تشبع حاجاته الفسيولوجية، فان ذلك لا يعني انها هي الوحيدة المسيطرة على السلوك في حالة نقصها كما تفترض نظرية ابراهام ماسلو لتدرج الحاجات Needs Hierarchy، حيث ان الاسلام يرى أنه في حالة نقص هذه الحاجات أو حتى في حالة اشباعها هناك الايمان الذي يعتبر موجها للسلوك. فالتاريخ الاسلامي يحكي لنا مواقف كثيرة كان الايمان هو المحرك لسلوك الأفراد بالرغم من النقص الشديد في حاجاتهم الفسيولوجية من مأكل ومشرب ومأوى وراحة ... الخ. فكيف كان الايمان يحرك سلوك المسلمين الأوائل مثل بلال وآل ياسر وصهيب وخباب، بالرغم من ان المشركين قد منعوهم من اشباع حاجاتهم الفسيولوجية، بل تعدى الأمر الى الايذاء الجسدي الوحشي. وهكذا يسقط الاسلام الفكرة التي يروجها بعض المفكرين السياسيين عن طرق إذلال الشعوب بتجويعها مادامت لدى هذه الشعوب قوة الايمان بالله.

ولا يرى الاسلام ان اشباع الحاجات الفسيولوجية تأتي في المرتبة الأولى كما يفترض ماسلو وذلك بالرغم من قبول الاسلام لضرورة اشباع هذه الحاجات ـ وذلك لأن الحاجة للايمان تمثل الدرجة الأولى لحاجات الافراد وبدون الايمان يصبح اشباع الحاجات الأخرى غير موجه التوجيه الصحيح.

حاجات الأمن

تتمثل حاجات الامن في حاجة الفرد أن يحمي نفسه ضد مخاطر الحاضر والمستقبل مثل حاجة الفرد لضمان عدم انقطاع مصدر الرزق أو حاجة الأنسان لان يكون آمنا على معيشته في حالة مرضه أو عجزه أو اصابته أو بلوغه سن التقاعد.

كما انه في حاجة أن يكون آمنا ضد البطالة. وحاجة الأمن تأتي تالية في الترتيب بعد الحاجات الفسيولوجية في تدرج الحاجات عند ماسلو.

واشباع حاجة الأمن لدى الأفراد شيء يطالب به الاسلام، ويعتبره غاية من غايات الاسلام.

«لاءيلاف قريش، ايلافهم رحلة الشتاء والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت،

الذي أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف»
(قريش: آية ١ — ٤)

ولا يطالب الاسلام فقط بأن يتوفر للفرد الأمن على العناصر السابق ذكرها بل يطالب أيضا بأن يكون الفرد آمنا على أهله، آمنا من الخوف، آمنا على العرض وكذلك آمنا على المال. وأن يتوفر ذلك الأمن بصرف النظر على الانتماء السياسي، أو الجنس، أو القومية، أو اللون.

والاسلام لا يعتمد فقط على المنظمات في اشباع حاجات الأمن ولكن نظام الزكاة في الاسلام يلعب دورا مهما في الضمان الأجتماعي لجميع أفراده خاصة الفقراء منهم بشكل يضمن لهم عيشة كريمة ويتمثل ذلك الأمن المقدم للافراد في قول الله تعالى:

«أرايت الذي يكذب بالدين، فذلك الذي يدع اليتيم، ولا يحض على طعام المسكين».
(الماعون: آية ١—٣)

وقوله تعالى:

«ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب، ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين، وآتى المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب، واقام الصلاة وآتى الزكاة».

وقوله تعالى:

«انما الصدقات للفقراء، والمساكين، والعاملين عليها، والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين، وفي سبيل الله، وابن السبيل، فريضة من الله»
(التوبة — ٦٠)

وقوله صلى الله عليه وسلم:

«ليس بمؤمن من بات شبعان وجاره جائع الي جنبه وهو يعلم»

وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يشبع الرجل دون جاره» رواه أحمد ٥٥/١

ومن طرق الأمن في الاسلام ضرورة التمسك بكتاب الله وسنة رسوله وضرورة الايمان الحقيقي بالله قولا وعملا. وهنا يتحقق الأمن في النفوس.

فيقول الله تعالى:

«وضرب الله مثلا قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغدا من كل مكان، فكفرت بانعم الله، فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانو يصنعون».
(النحل: ١١٢)

وحاجات الأمن مثلها مثل الحاجات الفسيولوجية لا بد ان تكون مبلورة في ظل الايمان بالله، حيث أن الايمان يعتبر المصدر الأساسي لاشباع حاجات الأمن، علاوة على أن وسائل اشباع حاجات الأمن لا بد أن تصمم وتصاغ في الصورة التي رسمها الله سبحانه وتعالى، واشباع حاجات الأمن مسئولية الفرد نفسه والمنظمة التي يعمل بها والمجتمع الذي فيه والحكومة التي تدير ذلك المجتمع. ويظهر ذلك جليا في الفهم الحقيقي للآيات القرآنية التي سبق ذكرها عن حاجات الأمن.

الحاجات الاجتماعية:

وهذه الحاجات تتمثل في حاجة الانسان أن يكون اجتماعيا يتصل بالآخرين ويكون بينه وبينهم علاقات محبة وصداقة وتعاون. وكذلك رغبة الفرد في ان يكون عضوا في جماعة، وقد تكون هذه الجماعة جماعة العمل،

جماعة اصدقاء، جماعة الأسرة ... الخ. وكلما كانت جماعات العمل محببة لدى الأفراد وتشبع بعض حاجاتهم كلما ارتفعت معنويات العاملين في المنظمات.

و يضيف الاسلام على ضرورة أن يكون الفرد في جماعة متحابة، أن يكون ذلك التحاب والترابط مبني على الايمان.

يقول الله تعالى:

«انما المؤمنون اخوة، فأصلحوا بين اخويكم وأتقوا الله لعلكم ترحمون»

(سورة الحجرات ــ آية ١٠)

«وأعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا»

(آل عمران ــ ١٠٣)

«واذكروا نعمة الله عليكم اذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته اخوانا»

(آل عمران ــ ١٠٣)

«ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم»

(الانفال: ٤٦)

و يقول الله تعالى:

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلاة، و يؤتون الزكاة و يطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله، ان الله عزيز حكيم»

(التوبة ــ ٧١)

و يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:

«المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا»

و يقول صلى الله عليه وسلم:

«ترى المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى عضوا تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى» رواه البخاري في كتاب الأدب

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«والذي نفسي بيده لا تدخلون الجنة حتى تؤمنوا، ولا تؤمنوا حتى تحابوا، أو لا ادلكم على شيء اذا. فعلتموه تحابيتم؟ افشوا السلام بينكم» رواه مسلم في كتاب الايمان

وعن أنس رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الايمان: من كان الله ورسوله أحب اليه مما سواهما، ومن أحب عبدا لا يحبه الا الله، من يكره ان يعود في الكفر بعد اذ انقذه الله كما يكره ان يلقى في النار»

متفق عليه ــ واللفظ للبخاري في كتاب الايمان

ولذلك ينبغي أن يراعى في المنظمات أن تبني اشباع الحالات الاجتماعية للعاملين داخل المنظمات على عنصر الايمان. وذلك لان الايمان هو الذي يقوي الرابطة بين الأفراد و يعمل على اشباع حاجاتهم الاجتماعية من خلال هذه الرابطة.

يقول الرسول الكريم صلىاللهعليه وسلم:

«المسلم أخو المسلم لا يظلمه. ولا يسلمه. ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته. ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كربات يوم القيامة. ومن ستر مسلما ستره الله يوم القيامة» رواهالبخاري في كتاب المظالم.

و يعتبر الرسول صالى الله عليه وسلم الخروج عن الجماعة ردة جاهلية. فيقول صلىالله عليه وسلم:

«من خرج من الطاعة. وفارق الجماعة فمات. مات ميتة جاهلية». رواه

مسلم في كتاب الامارة

كما يقول صلىالله عليه وسلم:

«من عأى من أميره شيئا يكرهه فليصبر فانه من فارق الجماعة شبرا فمات فميتة جاهلية». رواه مسلم في كتاب الامارة

الايمان يذكر مع الأخوة والمحبة الأفراد بعضهم لبعض. وا لحاجات الاجتماعية مالم تشرع على أساس الايمان ربما أوقعت أفرادها في الضلال.

ففي المنظمات ينبغ أن تراعى في الندوات، والاجتماعات الدورية للعاملين والرحلات، ولقاءات النوادي، والمباريات، والاحتفالات بالاعياد والمناسبات التي عادة ما تقوم بها المنظمة أن تراعي مظللة بالايمان ومراعاة عدم تعارضها مع تعاليم الاسلام وبذلك نكون تقوية العلاقات الاجتماعية واشباع الحاجات ا لاجتماعية موجه التوجيه السليم، حيث أن هذه الحاجات الاجتماعية مثلها مثل الحاجات الأخرى مظللة بمظلة الايمان مسيرة به وموجهة به أيضا.

٤ ــ حاجات احترام الذات:

ونتمثل هذه الحاجات في حاجة الفرد أن يسر بأنه يؤدي عملا ذا قيمة وفائدة للغير، وشعوره بأنه قادر على تحمل المسئولية، وحاجته أيضا أن يسر بانه انجز عملا ذا قيمة كان يصبو الى تحقيقه. كما أنها أيضا تتمثل في حاجة الفرد للاستقلال، والتطور ــ والنمو في قدراته وخبرته. اذ أن ذلك يرفع قيمته في نظر الغير ويدفع الآخرين الى أن ينظروا إليه بتقدير. كما أن مفكرين مثل ماسلو ومكلولاند يرون أن حاجات احترام الذات أيضا تشبع عن طريق شعور الفرد بأنه له اتباع أو أنه يشرف على منظمة وأفراد عديدين. وأيضا اعتبروا أن ممتلكات الفرد المادية تمثل قوة له والتي بدورها تشبع حاجته الى احترام ذاته. من ذلك نجد أن الفكر الاداري حول حاجات احترام الذات جعلت فقط العناصر المادية مثل كثرة الأموال، والأتباع، والنفوذ، والتقدم، والتأثير على الغير، والشهرة هما الوسائل الوحيدة التي تشبع حاجات احترام الذات لدى الفرد.

والنظرة الاسلامية لحاجات احترام الذات تقبل أن يشعر الانسان بقيمته عن طريق التقدم والنمو في عمله، وتقبل أيضا أن يزيد الفرد من امكانياته المادية وكذلك أن يزيد حجم أعماله أو ادارته وبالتالي زيادة مرؤسيته، وان يزداد احترام وتقدير الأفراد له، ولكن ينبغي أن يكون ذلك في اطار المنهج الاسلامي وأن يكون أيضا مرتبطا بالايمان. لأنه ان لم يكن كذلك فقد يؤدي الى التكبر والتعالي والاختيال والفخر، وهذا ما يتنافى مع الاسلام ولكن يمكن للفرد المسلم في المنظمة أن يعمل على زيادة الوسائل التي تزيد احترام ذاته، ولكن في تواضع وايمان وعدم تكبر.

كما نه هناك عنصرا مهما من وجهة النظر الاسلامية تزيد من احترام الانسان لنفسه وهو الايمان، فبالايمان يحترم المسلم الفقير احترامه للغني، فالتفاضل عنده بالايمان لا بالمال والجاه والسلطان. واحترام الفرد المسلم لذاته نتيجة لارتباطه بالايمان يعتبر حافزا دائما وقويا ومحركا لسلوكه بصفة مستديمة. ودعنا نستوحي معاني احترام الذات من بعض آيات القرآن الكريم:

«ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن

المنافقين لا يعلمون»

(المنافقون ــ آية ٨)

«وإذا قيل له اتق الله اخذته العزة بالإثم فحسبه جهنم ولبئس المهاد»

(البقرة ــ آية ٢٠٦)

«الذين يتخذون الكافرين أولياء من دون المؤمنين ايبتغون عندهم العزة فان العزة لله جميعا»

(النساء ــ آية ١٣٩)

«ولا يحزنك قولهم إن العزة لله جميعا هو السميع العليم»

(يونس ــ آية ٦٥)

«يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أتوا العلم درجات والله بما تعملون خبير»

(المجادلة ــ آية ١١)

«فالقوا حبالهم وعصيهم وقالوا بعزة فرعون إنا لنحن الغالبون»

(الشعراء ــ آية ٤٤)

«من كان يريد العزة فالله العزة جميعا»

«يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ان الله عليم خبير»

(الحجرات ــ آية ١٣)

«الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله باموالهم وأنفسهم أعظم درجة عند الله وأولئك هم الفائزون»

(التوبة ــ ٢٠)

ومن الآيات القرآنية السابقة نستطيع أن نستخلص ان احترام الذات واكتساب العزة لابد أن تأتي عن طريق الايمان بالله والتزام بمنهجه. أما العزة التي تأتي عن طريق كثرة الاتباع الذين يستخدمون لتنفيذ منهج غير منهج الله. فهذه عزة تؤدي باصحابها الى الهلاك في الدنيا والآخرة. وكما سبق أن ذكرت أنه في اشباع حاجات احترام الذات يجب أن يلتزم الفرد بالتواضع وعدم التكبر. وهذا عنصر مهم يصفه الاسلام لبلورة حاجات احترام الذات.

«وأخفض جناحك لمن اتبعك من المؤمنين»

(الشعراء ــ آية ٢١٤)

«... فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين، أعزة على الكافرين»

(المائدة)

«تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً»

(القصص ــ آية ٨٣)

«واستكبر هو وجنوده في الأرض بغير الحق وظنوا أنهم إلينا لا يرجعون»

(القصص ــ آية ٣٩)

«ولا تصعر خدك للناس ولا تمش في الأرض مرحا إن الله لا يحب كل مختال فخور»

(لقمان ــ آية ١٨)

٥ ــ حاجات تحقيق الذات

وتتمثل حاجات تحقيق الذات في أن يكون الفرد كما يرغب أن يكون، فاذا كان يعرف الطب ويرغب في مزاولته ويشعر بالسعادة لذلك، قام بأعمال الطبيب حتى يحقق ذاته في عمله. وبالتالي فالفرد يحقق ذاته عن طريق إعطائه عملا يستغل فيه قدراته الفعلية والذهنية ولا يجعله يشعر بالملل وعدم الأهمية. وهذا شيء

يقبله الاسلام، فقد ورد في الحديث المأثور «كل يسر لما خلق الله»

و يقول صلى الله عليه وسلم:

«من ولى من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلا وهو يجد من هو أصلح منه، فقد خان الله ورسوله»

وقال صلى الله عليه وسلم:

«إذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة، قيل: يا رسول الله وما اضاعتها قال: إذا وسد الأمر إلى غير أهله»

وهناك ضرورة أن يحقق الفرد ذاته عن طريق مساهمته في اتخاذ القرارت حيث يشترك كل من الرئيس والمرؤوس في عمليه إتخاذ ألقرارت، وهذا مبدأ مقرر في الاسلام.

«وشاورهم في الأمر»

(آل عمران ــ ١٥١)

و يقول الرسول صلى الله عليه وسلم:

«إذا إستشار أحدكم أخاه فليشر عليه» و «المستشار مؤتمن»

وهناك الاشتراك في إتخاذ القرارت في شكل مجموعات حيث يقول الله تعالى:

«وأمرهم شورى بينهم»

(الشورى ــ ٣٨)

وحتى يمكن أن يحقق الفرد ذاته من خلال عمله، نادى فريدك هرزبرج وكرس اجرجرس بضرورة اثراء الوظائف وذلك باعادة تصميمها لتمكن من استغلال قدرات الفرد الذهنية ولا تجعله يشعر بالملل نتيجة لتكرار عمليات إنتاجية بسيطة. وإذا تم ذلك فإنه مقبول. ولكن هناك من الاعمال ما يصعب إعادة تصميمها لتحقيق ذلك نتيجة لطبيعة العملية الصناعية. وليس معنى ذلك أن الفرد لا يحقق ذاته. فالفرد المسلم يعمل لأن العمل واجب عليه، والعمل جزء من العبادة.

«من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ماكانوا يعملون»

(النحل ــ آية ٩٨)

و يقول صلى الله عليه وسلم:

«طلب الحلال فريضة بعد الفريضة»

و يقول صلى الله عليه وسلم:

«من أمسى آكلا من عمل يديه، أمسى مغفوراً له»

ولا بد أن يكون العمل عملا صالحاً حتى يكون ذا قيمة للفرد و يستطيع أن يحقق الفرد ذاته فيه، ولا بد أن يؤديه الفرد وهو مؤمن. لأن الايمان دائماً مرتبط بالعمل الصالح.

«فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن، فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون»

(الانبياء ــ ٩٤)

والعصر إن الانسان لفي خسر. الا الذين آمنوا، وعملوا الصالحات، وتواصوا بالحق، وتواصوا بالصبر» (العصر)

ومن ذلك نجد أن تحقيق الفرد لذاته في عمله لا يعيبه نوع العمل، كما أنه ينبغي أن يكون مرتبطاً بالايمان أيضاً مثله مثل إشباع الحاجات الأخرى.

الايمان كدافع لسلوك الأفراد في المنظمات:

كما اتضح لنا في إستعراضنا للخاجات الانسانية كدافع لسلوك الأفراد أن الايمان هو العنصر الحيوي والمحرك والمسيطر والموجه لهذه الحاجات كدوافع لسلوك الأفراد. فالايمان

عنصر حيوي في توجيه الحاجات الفسيولوجية لكي ترفع من سلوك الأفراد. فكما إتضح لنا أن الايمان هو أولى حاجات الأفراد وليست الحاجات المادية حيث أنه هو المحرك والمنظم لها والمحدد لوسيلة الحصول عليها، وكيفية استخدامها لاشباع حاجات الفرد المادية، فكذلك الايمان أيضاً مرتبط باشباع حاجات الأمن كما وضح لنا عند حديثنا عن حاجات الأمن، وأن اشباع حاجات الأمن قد تكون مدمرة للافراد إذا ما أسيء إستخدامها. كما أن الايمان يحقق الأمن النفسي الذي لم تتحدث عنه نظريات الدوافع التي ركزت فقط على الأمن على الدخل في الحاضر والمستقبل. و يظهر ذلك الأمن في قلوب المؤمنين في قول الحق تبارك وتعالى:

«وعد الله الذين آمنو منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي إرتضى لهم، وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا، يعبدونني لا يشركون بي شيئاً ومن كفر بعد ذلك فأولئك هم الفسقون» (النور: ٥٥)

«الذين آمنو ولم يلبسوا ايمانهم بظلم، أولئك لهم الأمن وهم مهتدون» (الانعام: ٨٢)

«لا يحزنهم الفزع الأكبر وتتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون» (الانبياء: ١٠٣»

كما تبين لنا أن الحاجات الاجتماعية وحاجات احترام الذات وتحقيق الذات لا يمكن أن تكون موجهة ومحركة للسلوك التحريك السليم الا إذا كانت محددة ومسيطرة عليها بالايمان.

والايمان في حد ذاته دافع قوي لتحريك الأفراد والجماعات. فالفرد المسلم إذا قوي إيمانه يدفعه ذلك لتحمل الصعاب ومواجهة الفتن وتحمل نقص اشباع حاجاته الفسيولوجية وحاجات الأمن والحاجات الاجتماعية وحاجات إحترام وتحقيق الذات، وذلك في سبيل إعلاء كلمة الحق وفي سبيل المحافظة على ايمانه الحق. فالجيوش الاسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم، وفي عهد الخلفاء الراشدين وفي عصور التاريخ الاسلامي المختلفة، لم تهزم طالما كان تحرك سلوك أفرادها وقادتها تحت راية الايمان.

ــ والايمان محرك مستديم للسلوك، لأن الحاجة للايمان لا يمكن اشباعها وكلما زاد الايمان في قلب الفرد زاد شوق الفرد للاستزادة منه. و بافتراض أن الحاجات الغير مشبعة تستمر محركة للسلوك، فبذلك يكون الايمان دائم التحريك لسلوك الأفراد وموجهاً لهم. وكلما زاد ايمان الفرد عن طريق عمل الصالحات، كلما زاد دور الايمان في تحريك السلوك لان الايمان لا يزيد الا بالعمل الصالح.

«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات»

فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له لكاتبون»

«من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون»

(النحل: ٩٧)

«إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته

زادتهم ايماناً وعلى ربهم يتوكلون»
(الانفال: ٢)

ودافع الايمان ودوره في تحريك سلوك الأفراد مؤثر وفعال ما دام الايمان قوياً عند الافراد بصرف النظر عن أن حاجات هؤلاء الأفراد الفسيولوجية وحاجات الأمن، وحاجاتهم الاجتماعية، وحاجات احترام الذات، وحاجات تحقيق الذات مشبعة بشكل كامل أو مشبعة بشكل جزئي أو غير مشبعة بالمرة. والدليل على ذلك انتصارات الجيوش الاسلامية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين وفي عصور التاريخ الاسلامي اللاحقة بالرغم أن كثير من المسلمين كانت حاجاتهم غير مشبعة بالمفهوم المادي لتلك الحاجات، ولكن الايمان كان هو مصدر الاشباع وهو المحرك الأول للسلوك. وليس المقصود عدم اشباع تلك الحاجات، ولكن إشباعها بدون زيادة الايمان لدى الأفراد لا يمكن أن يكون محركاً للسلوك التحريك والتوجيه السليمين. و بعض الشعوب المسلمة في تلك الايام وخاصة التي تنقص عندها مصادر إشباع الحاجات الفسيولوجية بشكل كامل، يمكن أن تركز على زيادة الايمان لدى الأفراد حتى تحرك سلوكهم لتحقيق النمو الاقتصادي والسياسي وتحقيق الحرية السياسية. كما أن الشعوب الاسلامية الغنية عليها أن تعيد توجيه سلوك أفرادها وذلك باستخدام دافع الايمان حتى يؤتى ذلك ثماره الطيبة. وهذا أفضل من السماح للدول المتقدمة بالتحكم في سياستنا عن طريق المساعدات الاقتصادية أو العسكرية. فعن طريق تحريك دافع الايمان لدى الأفراد يمكن أن يزداد فائض الانتاج، و بالتالي ينمو المجتمع في جميع المجالات، حيث أن الفرد مع دافع الايمان يعمل و ينتظر جزءاً من مقابل عمله متمثلا في الجنة ورضاء الله سبحانه وتعالى والجزء الآخر متمثل فيما تعطيه له المنظمات التي يعمل بها من حوافز مادية. و بالتالي فبدلا من أن يتحرك سلوك الفرد فقط بالحوافز المادية والمعنوية الدنيوية والملموسة يتحرك بالجزاء الذي وعده الله به وكذلك بما توفره له تلك المنظمات من حوافز دنيوية. وتصبح تلك الآية واقعاً حيوياً في نفوس الأفراد:

«من عمل صالحاً من ذكر أو أنثى وهو مؤمن، فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم بأحسن ما كانوا يعملون» (النحل: ٩٧)

علاوة على الخصائص السابقة لدافع الايمان ودوره في تحريك سلوك الأفراد فهو محرك لجميع الأفراد في المنظمات بصرف النظر عن موقعه الاداري في المنظمة و بصرف النظر عن طبيعة الوظيفة أو العمل الذي يقومون به فهو بذلك ليس مثل دور حاجات احترام الذات وتحقيق الذات في تحريك سلوك الأفراد، حيث يرى مازلو وهرزبرج في نظرياتهم عن الدوافع أن حاجات إحترام الذات وتحقيق الذات لا تلعب دورها في تحريك السلوك الا لأصحاب الوظائف المشراه أو للأفراد الذين يحتلون في الغالب وظائف ادارية عليا. والسبب في أن دافع الايمان يحرك السلوك لجميع الأفراد في المنظمة بصرف النظر عن مواقفهم الادارية أو نوع وظائفهم هو أن الايمان متاح لكل فرد ولكل فرد يمكن أن يزيد ايمانه بالعمل الصالح والاخلاص في عمله وتطبيق شرع الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والفرد يأخذ جزاءه الأوفى على ذلك من الله أولا، وبما تعطيه المنظمة من حوافز ثانياً. وتدبر هذه الآية، فهل

يوجد أكثر من الجنة التي وعد الله المؤمنين بها

«إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات الفردوس نزلا، خالدين فيها لا يبغون عنها حولا»

(الكهف_آية: ١٠٧_١٠٨)

السبق الاسلامي في نظريات الدوافع:

من استعراضنا السابق للحاجات كأساس لدوافع الفرد، وكذلك من استعراضنا للآيتان كدافع جوهري وأساس لسلوك الأفراد يتضح لنا أن الاسلام كان له السبق منذ أربعة عشر قرناً في إقرار حاجات الأفراد واستخدامها كدافع لسلوكهم في حياتهم العملية وفي منظماتهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية. وبذلك فإن نظريات الدوافع مثل ماسلو، هرزبرج، مكليلاند وفورم، وبورتر ولولر، وسكنز وغيرهم لم تكن أولى النظريات عن دوافع الأفراد وحاجاتهم. بل أن مثل هذه النظريات ينقصها دافع قوي في تحريك سلوك الأفراد وهو دافع الايمان، حيث لم تتحدث عنه. وكان الاسلام وما زال ينفرد بضرورة أخذ دافع الايمان كدافع مهم وأساس لتحريك سلوك الأفراد في المنظمات وفي الحياة.

ماهو دافع الايمان؟

تعريف وتحديد الايمان كثرت فيه الكتب، وللتعميق في ذلك يمكن الرجوع الى الكتب المتخصصة عن الايمان(١٥). ولكن ما يهمنا في هذا البحث هو ذكر الايمان وصفات المؤمن باختصار حتى نعمل على ايجاد دافع الايمان لدى الأفراد أو على الأقل تساهم المنظمات في زيادة ايمان الأفراد علاوة على دور الفرد نفسه ودور المجتمع في زيادة الايمان لدى الأفراد.

والايمان كما ورد في حديث عن عمر رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «إن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وتؤمن بالقدر خيره وشره» رواه مسلم

ويتحقق دافع الايمان في الواقع العملي للمنظمات إذا وجد أفراد في المنظمات يتصفون بصفات المؤمنين، ولذلك ينبغي علينا أن نلقي الضوء على صفات الفرد المؤمن.

ما هي أهم صفات المؤمن:

الأصل أن كل عمل صالح يؤدي الى زيادة الايمان، فالايمان مفهوم شامل يشمل جميع الاخلاق والآداب الاسلامية وكذلك جميع المعاملات الاسلامية. كما يشمل التطبيق الشامل لكل ما جاء في كتاب الله وسنة رسوله. ولكن يمكن أن نسرد أهم صفات المؤمن حتى تكون الصوره أكثر وضوحاً.

١_ الايمان بالله وبالملائكة والكتب والرسل واليوم الآخر، والقدر خيره وشره. وذلك حتى يتحقق مضمون الايمان في القلب كما جاء في تعريف الايمان السابق الذكر.

«كل آمن بالله وملائكته ورسله، لا نفرق بين أحد من رسله وقالوا سمعنا واطعنا غفرانك ربنا واليك المصير»

(البقرة: ٢٨٥)

٢_ أداء فرائض الدين الاسلامي من صلاة، وزكاة، وصوم، وحج لمن استطاع اليه سبيلا، والجهاد في سبيل الله.

«إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله، أولئك هم الصادقون»

(الحجرات: ١٥)

٣ ــ الخضوع والتسليم الكامل لأوامر الله ونواهيه.

«إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا، وأولئك هم المفلحون»

(النور: ٥١)

٤ ــ ان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

«الذين ان مكناهم في الأرض، أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر، ولله عاقبة الأمور».

(الحج: ٤١)

«ولتكن منكم أمة يدعون الى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون».

(آل عمران: ١٠٤)

«يؤمنون بالله واليوم الآخر و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يسارعون في الخيرات وأولئك من الصالحين».

(آل عمران: ١١٤)

«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر و يقيمون الصلاة، و يؤتون الزكاة و يطيعون الله ورسوله، أولئك سيرحمهم الله، ان الله عزيز حكيم».

٥ ــ إقامة الصلاة، وإيتاء الزكاة، وحفظ الأمانة، والبعد عن اللغو.

«قد أفلح المؤمنون، الذين هم في صلاتهم خاشعون، والذين هم عن اللغو معرضون، والذين هم للزكاة فاعلون، والذين هم لفروجهم حافظون، الا على أزواجهم أو ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين، فمن ابتغى وراء ذلك فأولئك هم العادون، والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون، والذين هم على صلواتهم يحافظون، أولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس هم فيها خالدون».

(المؤمنون: ١ ــ ١١)

٦ ــ لزوم الجماعة المؤمنة

واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا..»

(آل عمران : ١٠٣)

«إنما المؤمنون اخوة، فاصلحوا بين اخويكم، واتقوا الله لعلكم ترحمون».

(الحجرات: ١٠)

٧ ــ ان يتصف بالتعاون مع الغير، و يأمنه الناس، ويحسن الجوار، و يواسي الفقير.

«عن أبي موسى رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم «المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضا» وشبك بين أصابعه.

متفق عليه

«المؤمن من آمنه المؤمنون على أنفسهم وأموالهم»

في رواية لمسلم «لا يدخل الجنة من لا يأمن جاره بوائقه».

«من واسى الفقير من ماله، وأنصف الناس من نفسه، فذلك المؤمن حقاً».

(الطحاوى)

٨ ــ ان يشكر الله على النعمة و يصبر على البلاء.

عن ابي يحيى صهيب بن سفيان رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «عجباً لأمر المؤمن، ان أمره كله له خير وليس ذلك لأحد غير المؤمن، ان اصابته سراء شكر

وكان خيراً له، وان أصابته ضراء صبر وكان خيراً له».

٩ ـــ ان يكون حذراً و يبتعد عن صفات السوء.

عن ابي هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: «لا يلدغ المؤمن من جحر مرتين»

متفق عليه

«المؤمن كيس فطن، حذر وقاف، ثبت لا يعجل عالم ورع».

(الديلمي)

عن ابن مسعود رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «ليس المؤمن بالطعان، ولا اللعان، ولا القادش، ولا البذيء.

(رواه الترمزي وقال حديث حسن)

المكافآت المادية والمعنوية التي تحقق اشباع حاجات الأفراد المحددة بناء على الاتجاه الاسلامي:

مما ذكر في الصفحات السابقة، يمكن القول ان هناك اتجاهاً اسلامياً مميزاً في تحديد حاجات الأفراد سواء الحاجات الفسيولوجية أو حاجات الأمن أو الحاجات الاجتماعية أو حاجات احترام الذات أو حاجات تحقيق الذات، وحاجات الايمان، كما اتضحت لنا من تبيان المقصود بدافع الايمان والمقصود بخصائص الفرد المؤمن. وتبين لنا ان دافع الايمان يلعب دوراً أساسياً ومهماً في تحريك وتوجيه سلوك الافراد، كما ان له دوراً ملموساً في خلق الفاعلية والتأثير الفعال في الحاجات الأخرى وفي تحريكها لسلوك الأفراد. والسؤال الذي يثار هو، ما المكافآت المادية والمعنوية التي تحقق إشباع حاجات الافراد التي سبق ذكرها؟

يمكن تقسيم هذه المكافآت أو الحوافز الى حوافز مادية وحوافز معنوية ملموسة، كما ان هناك حوافز يجب ان تقدمها المنظمة للعمل على إشباع الحاجة للايمان.

١ أ الحوافز التي تعمل على تحريك دوافع الايمان:

تنمية الايمان في نفوس الأفراد لا يعتبر مسئولية المنظمة التي يعمل فيها الفرد فقط ولكن ايضا يعتبر مسئولية الفرد نفسه والمجتمع الذي يعيش فيه. فالفرد نفسه يمكن ان يزيد الايمان لنفسه وذلك بزيادة قيامه بالأعمال الصالحة، وبمحاولة قيامه بالاعمال التي تكسبه صفات الفرد المؤمن التي سبق ذكرها.

كما ان هناك مسئولية على المجتمع لزيادة دافع الايمان لدى الأفراد وذلك من خلال برامج التعليم في جميع مراحله حيث يمكن ان تساعد البرامج التعليمية على تعميق الايمان لدى الأفراد، وذلك بمزاولة الأعمال الصالحة التي تزيد الايمان في بيئة المدرسة علاوة على صياغة العلوم الانسانية والاجتماعية صياغة اسلامية، هذا بالاضافة الى الاهتمام بتعليم العلوم الدينية الاسلامية بقدر كاف من جميع المستويات التعليمية.

كما ان الدولة تزيد وتقوي دافع الايمان من خلال المؤسسات والهيئات والجمعيات الاسلامية ومن خلال المساجد التي تشرف عليها وزارة الأوقاف. كما ان دافع الايمان يرتفع أكثر بتطبيق كتاب الله وسنة رسوله في

النظام السياسي الاقتصادي، الاجتماعي، الدولي، وجميع نظم الدولة. حيث ان التطبيق العملي لمجالات الايمان وللدين الاسلامي هو أفضل وسيلة لرفع الايمان لدى الأفراد.

كما ان المنطقة التي يعمل بها يمكن ان تقوم بدور من أجل تقوية دافع الايمان لدى العاملين بها. وهذه بعض المقترحات التي يمكن ان تقوم بها المنظمة في هذا المجال.

١ ــ ان تنسجم سياسات الشركة وقواعدها مع تشريعات الاسلام ولا ينبغي ان يكون بالمنظمة من السياسات الادارية التي تتعارض مع فماهيم الاسلام.

٢ ــ تهتم المنظمة بانشاء أماكن لاقامة الصلاة أثناء العمل، ويسمح بوقت كاف لاتمام ولأداء الصلاة التي تأتي مواقيتها أثناء فترة العمل.

٣ ــ ان يؤخذ السلوك الاسلامي الذي يمكن قياسه وملاحظته في المنظمة كأحد عوامل تقييم أداء الأفراد.

٤ ــ ان تعطي المنظمة بعض المحاضرات والندوات ذات التوجيه الديني.

٥ ــ ان يتضمن برنامج المكافآت المادية والحوافز المادية التي تعطي للعاملين بعض الحوافز ذات التوجيه الديني مثل حوافز متمثلة في المساهمة في انشاء مكتبات اسلامية وثقافية للعاملين، زيارات بعض الدول الاسلامية، اعطاء زي اسلامي للعاملات في المنطقة وخاصة في منظمات مثل المستشفيات والمدارس.

٦ ــ ان تستخدم آيات القرآن الكريم المتعلقة بالعمل، وبالايمان كمعلقات أو توزع في شكل منشورات ادارية على العاملين حيث تحفز الأفراد على العمل والالتزام في المنظمة. وذلك بدلا من استخدام شعارات غريبة على مجتمعاتنا من الشعارات الاشتراكية أو غيرها.

٧ ــ ان يراعى عند اختيار الأفراد للعمل، توافر حد أدنى من المعلومات الدينية قبل اتخاذ قرار تعينهم.

٨ ــ يمكن لادارة المنظمة ان تضيف أي حوافز أخرى أو تصميم أي نظام آخر للحوافز لتقوية دافع الايمان حيث ان ما قدمته إنما هو مجرد اقتراحات.

٢ ــ الحوافز التي تعمل على اشباع الحاجات الأخرى:

وتتمثل في الحاجات الفسيولوجية، وحاجات الأمن والحاجات الاجتماعية، وحاجات احترام الذات، وحاجات تحقيق الذات التي سبق ايضاحها في هذا البحث، وما تعنيه هذه الحاجات من الوجهة الاسلامية التي ذكرناها. ويمكن تقسيم هذه الحوافز الى حوافز موجهة لاشباع الحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن وحوافز موجهة لاشباع حاجات احترام وتحقيق الذات.

أولاً: حوافز موجهة لاشباع الحاجات الفسيولوجية وحاجات الأمن وتتمثل في:

١ ــ الحوافز المادية : وتتمثل هذه الحوافز في : ١ ــ الأجر سواء أجر على أساس زمني أو على أساس الانتاج. ٢ ــ المكافآت مثل مكافآت بعض العاملين لبعض اسهامات ممتازة وغير عادية يقدمونها للمنظمة، مكافآت انجاز بعض المشروعات. ٣ ــ المشاركة في الارباح. ٤ ــ التأمين الصحي. ٥ ــ حوافز الرعاية

الاجتماعية. ٦ ــ العلاوات الدورية والاستثنائية. ٧ ــ الترقية. ٨ ــ تقديم خدمات عينية مثل السكن، وسائل مواصلات للعمل، تغطية تكاليف العلاج، تقديم وجبات غذائية، ملابس للعاملين، تغطية نفقات حضور بعض المؤتمرات. ٩ ــ الحوافز الموجهة لزيادة دافع الايمان التي سبق ذكرها. ١٠ ــ ساعات عمل مناسبة. ١١ ــ أوقات راحة مناسبة وكذلك اعطاء اجازات بمرتب علاوة على منح اجازة حج لمن يرغب من العاملين وذلك في شكل منظم حسب ظروف المنظمة. ١٢ ــ المعاشات. ١٣ ــ الضمان الاجتماعي.

ب ــ حوافز معنوية: مثل خطابات التقدير، لقاءات بين العاملين والادارة، رحلات، الاحتفال بالاعياد، والقيام ببعض النشاط الرياضي.

ثانياً: حوافز تعمل على اشباع الحاجات الاجتماعية وحاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات:

ومن أمثلة هذه الحوافز: (١) المشاركة في اتخاذ القرارات بين العاملين والادارة، (٢) تشجيع انجاز القرارات بشكل جماعي. (٣) زيادة الترابط الاجتماعي والعلاقات الانسانية بين العاملين، (٤) تعميق احترام الذات عن طريق الايمان كما وضح عند الحديث عن حاجات احترام الذات في الصفحات السابقة، (٥) استخدام اسلوب الوظيفي، (٦) استخدام نظام التوسع الوظيفي Job Enlargement، (٧) استخدام نظام الاثراء الوظيفي عند تصميم وظائف العاملين في المنظمة.

شروط يجب توافرها عند تصميم نظام حوافز العاملين في المنظمة:

هذه الشروط التي سأذكرها مستخلصة من الفهم الاسلامي لدوافع وحوافز العاملين علاوة على الفهم السليم لنظريات دوافع العاملين مثل نظرية تدرج الحاجات لماسلو، ونظرية حاجات الانجاز لمكليلاند، ونظرية X، ونظرية Y لمجروجر، ونظرية عوامل الوقاية وعوامل الدوافع لهرزبرج، ونظرية التوقع لفروم ونظرية مراحل الدوافع لبورتر ولولر، ونظرية تعديل السلوك التنظيمي لسكنر (١٤).

وفي ضوء المفهوم الاسلامي للدوافع وفي ضوء هذه النظريات يمكن القول بان شروط نظام الحوافز هي:

١ ــ حيث أنه ينبغي ان تأخذ الوظائف التي تستلزم نفس الكفايات ونفس ظروف العمل نفس الأجر الأساسي، وعادة ما يتم ذلك العدل باستخدام تقويم الوظائف. والعدل يجب ان يدركه العاملون وأن يشعروا به. ونظرية المساواة لآرمز، ونظرية مراحل الدوافع لبورتر ولولر تستلزم توافر ذلك الشرط في تصميم نظام المكافآت والحوافز للعاملين. كما ان العدل في دفع الأجور مفهوم اسلامي ففي القرآن الكريم ورد:

«ليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون» (الاحقاق: ١٩).

«ولا تبخسوا الناس أشياءهم» (الاعراف: ٨٥).

«أنّي لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى» (آل عمران: ١٩٤).

«وان ليس للانسان الا ما سعى، وأن سعيه سوف يرى، ثم يجزاه الجزاء الأوفى».

(النجم: ٣٩ — ٤١)

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

«ثلاث انا خصمهم يوم القيامة، ومنهم رجل استأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره». الراوي

٢ — ان يتفاوت الأجر على أساس اختلاف مسئوليات وظروف العمل لكل وظيفة وذلك فيما يتعلق بالأجر الأساسي. اما بالنسبة للحوافز الاخرى المادية فيجب ان يرتبط الاختلاف فيها باختلاف انتاجية الافراد اذا كانت ظروف الوظيفة تسمح بذلك. وينبغي ان يرتبط حصول الفرد على تلك الحوافز بضرورة تحقيقه مستوى معين من الآداء. فاذا ما انتج ذلك المستوى المحدد بطريقة علمية يحصل الفرد على الحوافز المادية المقررة لذلك.

٣ — ينبغي ان لا تتركز حوافز العاملين في العناصر المادية الملموسة فقط مثل التي سبق ذكرها ولكن ينبغي ان تشمل حوافز الايمان كما تم ايضاحها، وكذلك الحوافز التي تعمل على اشباع الحاجات الاجتماعية، وحاجات احترام الذات، وحاجات تحقيق الذات. ولكن يجب مراعاة ظروف العاملين في تقديم هذه الحوافز، ودرجة تفضيلهم لأوليات هذه الحوافز بالنسبة لهم.

٤ — ان لا يكون هناك فارق زمني كبير بين أداء العامل لعمله وبين حصوله على نتائج عمله من أجر وحوافز أخرى. ويرى الباحث ان الدفع الشهري مدة طويلة، واذا ما قصرت لتصبح على أساس اسبوعي، أو كل اسبوعين يكون ذلك أفضل. وهذا الاتجاه تؤيده أبحاث سكنر في نظرية تعديل السلوك التنظيمي، وكذلك يؤيده حديث الرسول صلى الله عليه وسلم الذي رواه

«أعطِ الأجير أجره قبل أن يجف عرقه».

٥ — يمكن أن يستخدم ما يسمى بنظام الكافتيريا في المكافآت المادية والمعنوية، ويعني أن تعرض المنظمة مجموعة الحوافز التي يمكن أن تقدمها للعاملين، وتترك للعاملين حرية الاختيار من بين هذه الحوافز حسب تفضيلهم للأهمية. فهناك من العاملين من يعتبر الأجر أو طبيعة الوظيفة أوالتأمين الصحي أو المشاركة في اتخاذ القرارات أو الأمن على الوظيفة حوافز ذات أهمية كبيرة بالنسبة له. وبالتالي يوزع المبلغ المخصص لحوافزه على تلك الحوافز حسب رغبته. وقد تكون هناك مجموعة أخرى من العاملين لها تفضيل لمجموعة أخرى من الحوافز، فينفق مبلغ الحوافز المخصص على هذه المجموعة من الحوافز. وبذلك تكون الحوافز لها قيمة لدى الأفراد العاملين وبالتالي يزداد تأثيرها على الانتاجية وعلى أداء الأفراد. حيث ان قانون الأثر Law of Effect يعني أن الأداء المتبوع بحوافز أو معقبات مرغوبة يكون احتمال تكراره كبيراً.

٦ — أن تعمل الادارة على مساعدة العاملين للوصول الى تحقيق مستوى الأداء المطلوب منهم والذي عادة يأخذون حوافز ومكافآت مرتفعة في حالة وصولهم اليه. وتتم المساعدة عن طريق تدبير برامج تدريبية، وحل المشاكل التي قد تسبب عوائق الوصول الى ذلك المستوى من الأداء.

٧ — أن يتضمن نظام حوافز العاملين من الحوافز ما يزيد ويقوي دافع الايمان لدى الأفراد. وقد سبق ذكر بعض أنواع مقترحة

لهذه الحوافز. طبعاً ذلك الى جانب الأنواع الأخرى من الحوافز التي سبق ذكرها.

الخلاصـــة:

لقد تناول هذا البحث صياغة اسلامية لدوافع وحوافز الأفراد. ولقد تبين لنا أن الحاجات التي تدفع الأفراد لاداء سلوك معين هي الحاجات الفسيولوجية، وحاجات الأمن، والحاجات الاجتماعية، وحاجات احترام الذات وحاجات تحقيق الذات، وحاجات الايمان. وتبين لنا أنه يوجد مفهوم اسلامي لهذه الحاجات. فالاسلام يقبل أن يشبع الفرد حاجاته الفسيولوجية ولكن يجب أن لا يطغى اشباع الحاجات المادية على اشباع الجانب الروحي للفرد. وأن الايمان يجب أن يكون هو الموجه والمسيطر والمحور لحاجات الأفراد الفسيولوجية. كما أن المفهوم الاسلامي يرى أن الحاجات الفسيولوجية ليس من الضروري أن تكون هي المسيطرة على سلوك الفرد في حالة نقصها، ولكن الايمان اذا توافر لدى الأفراد يكون هو المسيطر والموجه لسلوكهم سواء توافر أو تناقص الاشباع للحاجات الفسيولوجية. وفي المفهوم الاسلامي لا تعتبر الحاجات الفسيولوجية هي أولى الحاجات من ناحية التدرج، ولكن الايمان يأتي في الدرجة الأولى لتحريك سلوك الأفراد. كما أن الفرد في أدائه لسلوك معين لاشباع حاجاته الفسيولوجية يقوم بدور تعبدي في المفهوم الاسلامي، لأن العمل عبادة في الاسلام.

وبالنسبة لحاجات الأمن في الاسلام، نجد أن الاسلام ينادي بضرورة توافر أمن الفرد على دخله الحالي وفي المستقبل، ولكن الأمن في الاسلام أشمل حيث يشمل عناصر أخرى مثل الأمن على الأهل، والأمن على مزاولة العبادة لله. وللزكاة دور مهم في تحقيق الأمن الاجتماعي أو الضمان الاجتماعي للأفراد في السلام. كما أن الايمان في حد ذاته يحقق الأمن النفسي كما ظهر لنا في ذلك البحث.

واشباع الحاجات الاجتماعية للافراد شيء أساسي وضروري في المفهوم الاسلامي، بل انه فرض على الفرد المسلم أن يقوم بدوره الاجتماعي تجاه أخوته وزملائه في العمل وفي المواقع الإجتماعية المختلفة. وينبغي أن يكون اشباع تلك الحاجات محكوماً بتعاليم الاسلام، وإلا فانه قد يؤدي الى الانحراف.

والاسلام يعترف بضرورة اشباع الحاجة لاحترام الذات، ولكنه لا يقصرها فقط على المصادر المادية لاشباع هذه الحاجات، حيث ان قصور مصادرها على المصادر المادية قد يؤدي الى التكبر والغرور. ويعتبر الايمان مصدراً مهماً لاحترام الذات أمام الله وأمام الناس، وهذا المصدر مستديم ومحرك دائم للسلوك.

ويرى الاسلام ضرورة أن يعمل الفرد على تحقيق ذاته في عمله عن طريق اثراء الوظائف أو بأي وسيلة أخرى. ولكن يضاف الى ذلك أنه في بعض الوظائف التي يصعب اثراؤها، ما زال الفرد ينظر اليها كمصدر لتحقيق ذاته لأن العمل مهما يكن طبيعته عبادة، والعبادة جزء من الايمان.

وكما اتضح في استعراضنا للبحث، ان دافع الايمان يعتبر جانباً مهماً في تحديد الحاجات المحركة لسلوك الأفراد والتي سبق ذكرها، وهو أيضاً يعتبر دافعاً مهماً لسلوك الأفراد في حد ذاته، لأنه يحرك سلوكهم حتى ولو نقص اشباع الحاجات الأخرى. والايمان محرك مستديم للسلوك لانه لا يمكن اشباعه، فكلما ازداد الفرد منه ازداد شوقاً الى أن

يستزيد أكثر. كما أنه يعتبر أنسب محركات السلوك بالنسبة لظروف الدول الاسلامية، وهو المخرج الوحيد لتحريك سلوك الأفراد حتى تتقدم الدول الاسلامية وتخرج من التبعية للدول الغربية كما أنه محرك لسلوك الأفراد بصرف النظر عن موقع الفرد الاداري في المنظمة.

ودافع الايمان يتمثل في أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره. وهناك صفات أساسية يجب توافرها في الأفراد حتى يمكن أن يرتفع لديهم دافع الايمان منها أن يقوم بجميع الأعمال الصالحة، وتطبيق كتاب الله وسنة رسوله في حياته، والجهاد بالمال والنفس، والخضوع الكامل لأوامر الله ونواهيه، ووجود روح الأخوة لديه وروح التقوى في قلبه بالتعاون مع أخيه المسلم، وحسن الخلق وحسن المعاملة، وشكر الله، والصبر على البلاء، ومراعات حق الله في ماله والايمان بالجماعة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، واقامة الصلاة بخشوع وإيتاء الزكاة وحفظ الأمانة والبعد عن اللغو.

وحتى يمكن تحريك دوافع الأفراد للقيام بأداء سلوك معين لاشباع هذه الحاجات، لا بد من تصميم نظام المكافآت والحوافز التي تشبع تلك الحاجات. فهناك حوافز موجهة لاشباع الحاجة للايمان. وهذه الحوافز يقوم بتقديمها الفرد نفسه، المجتمع، المنظمة التي يعمل بها الفرد وقد بين البحث بعض الحوافز المقترحة الموّجهة لزيادة أو تقوية دافع الايمان لدى الأفراد. كما أنه تم ذكر الحوافز التي تشبع الحاجات الفسيولوجية، حاجات الأمن، حاجات احترام الذات، وحاجات تحقيق الذات.

كما أن هناك شروطاً معينة ينبغي توافرها عند تصميم نظام للحوافز ومن هذه الشروط العدل والتفاوت في الحوافز بتفاوت مسئوليات الوظائف وبتفاوت انتاجية العاملين وان تشمل الحوافز الموجهة لاشباع حاجات الايمان. وأن يتم دفعها على فترات قصيرة وأن تساعد الادارة الأفراد على تحقيق مستوى الأداء الذي يترتب على تحقيقه حصول الأفراد على مستوى مرتفع من الحوافز.

ويمكن تصور المفهوم الاسلامي للدوافع والحوافز في النموذج المقترح لذلك. وهذا النموذج يعتبر صورة ملخصة لما في هذا البحث حيث يظهر:


١ ــ تحديد حاجات الأفراد وعلاقتها بحاجات الايمان.

٢ ــ مجهود الفرد وسلوكه يتوقف على درجة رضاء العاملين وعلى قدرات الفرد، وعلى ادراك الفرد بأنه اذا أنتج مستوى معيناً من الأداء سوف يحصل على المكافآت والحوافز المرغوبة.

٣ ــ على الادارة أن تسهل للأفراد تحقيق مستوى الأداء المطلوب بتقليل العقبات التي تواجه العاملين في سبيلهم للوصول الى ذلك المستوى.

٤ ــ اذا أدى فرد عملا (مجهوداً) معيناً أدى الى الوصول الى مستوى أداء محدد فان هذا الفرد يحصل على الحوافز والمكافآت التي يرغب في الحصول عليها.

٥ ــ يشترط في تلك الحوافز حتى تعمل على رضاء العاملين وتعمل على استمرار الفرد في العمل بمستوى أداء مرتفع وبدرجة رضاء عالية أن يكون هناك عدل في دفع هذه الحوافز وأن يتم دفعها على فترات متقاربة.



نموذج مقترح للمفهوم الاسلامي
لنظام الدوافع والحوافز

الهــوامــش

١ ــ مالك بدوي، «علماء النفس المسلمون في جحر الضب»، **المسلم المعاصر**، العدد ١٥ يوليو ــ سبتمبر ١٩٧٥)، ص١٠٥ ــ ١٢٣.

٢ ــ يرجع في ذلك إلى أعداد مجلة المسلم المعاصر، الكويت دار البحوث العلمية.

٣ ــ حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت، دار القلم، ١٩٨٢.

٤ ــ نبيل رسلان، «حوافز العاملين بين الفكر الاداء وقوانين الخدمة المدنية»، **المجلة العربية للادارة**، المجلد الرابع، العدد الثاني (ابريل ١٩٨٠)، ص ٢ ــ ١٧.

5. Abraham Maslow, **Motivation and personality**, New york Harper and Row, 1954.

6. Dacid McClelland, **Motivating economic Achievement**, New York, Free Press, 1969.

7. Fredrick Herezberg, **Work and the Nature of Man, Cleveland, Ohio; World Publishing Co., 1960.**

8. **Frederick W. Taylor, The Principles of scientific Management,** New York: Harper and Row, 1911.

9. Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization,** New York, Free Press, 1947.

10. J.D. Mooney and A.C. Reiley, **Onward Industry,** New York: Harper and Row, 1931.

١١ يمكن الرجوع لهذه النظريات في:
حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت دار القلم، ١٩٨٢.

12 . A Maslaw, **Op. Cit**

13. F. Herezberg, **Op. Cit**

١٤ يمكن الرجوع لهذه النظريات في:
حامد أحمد بدر، **السلوك التنظيمي**، الكويت: دار القلم، ١٩٨٢.

١٥ يمكن الرجوع إلى كتب عن الايمان نذكر منها:
محمد نعيم ياسين، الايمان،
شيخ الاسلام ابن تيمية و **الايمان**، بيروت، المكتب الاسلامي، ١٣٩٩هـ

المــراجــع

دوريات عربية

الفنجري، محمد شوقي، «حقوق العمال وواجباتهم في الاسلام» **رابطة العالم الاسلامي** وعدد خاص عن حقوق الإنسان في الاسلام، ١٩٨٠ ص ١٣٢ ــ ١٣٩.

الخولي، محمد عبدالغني، «تكافؤ الايمان والعمل»، **البنوك الاسلامية** عدد ٩، (ربيع الثاني ١٤٠٠هـ فبراير ١٩٨٠م)، ص ٦٣ ــ ٦٥.

الدسوقي، عبدالعظيم «الانسان بين الهوان في الشرق والضياع في الغرب»، **الدعوة/مصر**، عدد ٤٢٢، (مايو ١٩٨٠)، ص ٥٦ ــ ٥٧.

منصور، منصور أحمد، «الدوافع النظرية والتطبيق»، **عالم الفكر**، المجلد السابع،

العدد الرابع (يناير ــ فبراير ــ مارس ١٩٧٧)،ص ١٦٩ ــ ١٨٨.

رسلان، نبيل اسماعيل، «حوافز العاملين بين الفكر الاداري وقوانين الخدمة المدنية» **المجلة العربية للادارة**، المجلد الرابع، العدد الثاني (ابريل ١٩٨٠)، ص ٢ ــ ١٧.

الفنجري، محمد شوقي، «الضمان الاجتماعي في الاسلام»، **الادارة العامة** العدد ٢٥ (ربيع الثاني ــ مارس ١٩٨٠)، ص ٩ ــ ٢٦.

عبد الباقي، زيدان، «حول دوافع وبواعث السلوك الانساني»، **مجلة العلوم الاجتماعية**، مارس ١٩٧٩)، ص ٤٥ ــ ٦٢.

خميس، محمد عبدالمنعم، «حول الحوافز وأثرها في العمل»، **الادارة** المجلد الرابع، العدد الرابع (ابريل ١٩٧١)، ص٩ ١٩ ــ ٣٠.

الشريفي، خضر، «أثر العلوم السلوكية في الادارة»، **المجلة العربية للادارة**، العدد الثاني، (ابريل ١٩٨٠)، ص ١٩ ــ ٢٥.

أبو العلام، محمد طه، نظام الحوافز «**الكفاية الانتاجية**، العدد الثالث (١٩٧٩)، ص ٣١ ــ ٤٠.

فهمي، منصور «الدوافع والحوافز»، **الاقتصاد والادارة**، العدد السابع (رجب ١٣٩٨، يونيو ١٩٧٨)، ص ٢٣٩ ــ ٢٤٨.

الشرباصي، السعيد، «احترام الاسلام للعلاقات الانسانية والمادية والعاطفية»، **مجلة رابطة العالم الاسلامي**، عدد خاص عن حقوق الانساني في الاسلام، محرم (ــ)، ص ٩٧ ــ ٩٩.

الرافعي، قاسم الشماعي، «العمل والعمال في الاسلام»، **الفكر الاسلامي**، السنة ٩ عدد ٥ (١٩٨٠)، ص ٣٨ ــ ٤٥.

البهي، محمد، «دارة الله ومعجزة الايمان في النصر»، **الفكر الاسلامي**، السنة الخامسة، عدد ٢ (١٩٧٤)، ١٧ ــ ١٩.

الشورى، مصطفى عبدالشافي، «اثر الايمان في النفوس»، **الفكر الاسلامي**، السنة ٥، ١١ (١٩٧٤)، ص ٩٢ ــ ٩٧.

عيد التجلي، رجاء حنفي، «دعائم البناء الروحي في الاسلام»، **الفكر الاسلامي**، السنة الثامنة، عدد ١ (١٩٧٩) ص ٦٠ ــ ٦٩.

القاعود، حلمي محمد، «بناء القوة في الاسلام»، **مجلة رابطة العالم الاسلامي**، عدد ٣ (ربيع الأول ١٤٠١ هـ ــ يناير ١٩٨١) ص ٢٦ ــ ٢٨.

الشرباصي، السعيد، «طريق العزة هو طريق المؤمن»، **مجلة رابطة العالم الاسلامي**، العدد الثالث (ربيع أول ١٤٠١ ــ يناير ١٩٨٠) ص ٢٩ ــ ٣١.

عابدين، حسن أحمد، «المادة بين الجاهلين والاسلام»، **مجلة رابطة العالم الاسلامي**، عدد ٤ (مارس ١٩٨٠)، ص ٢٩ ــ ٣١.

هاشم، أحمد عمر، «قوة الايمان وأثرها» **مجلة رابطة العالم الاسلامي**، عدد ٢ (صفر ١٤٠١ ــ ديسمبر ١٩٨٠)، ص ١٠ ــ ١١.

رؤوف، عدنان، «الأجور والمكافآت»، **مجلة البحوث الاقتصادية والادارية، عدد ٣، السنة السادسة (١٩٧٩)، ص ٣٩٥ ــ ٤٣٦.**

كتب عربية

بدر حامد أحمد رمضان، **السلوك التنظيمي**، دار القلم، ١٩٨٢.

بدز حامد أحمد رمضان، **إدارة المنظمات: اتجاه شرطي**، الكويت دار القلم، ١٩٨٢.

الجزائري، أبوبكر، **منهاج المسلم**، بيروت، دار الجيل، ١٩٧٩.

بليق، عز الدين، **منهاج الصالحين**، بيروت دار الفتح، ١٩٧٨.

عبد الباقي، محمد فؤاد، **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت، احياء التراث العربي، ١٩٣٩.

عبد الهادي، حمد أمين، **الفكر الاداري الإسلامي والمقارن**، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٧٥.

مراجع اجنبية

Maslowm Abraham H., "A Theory of Human Motivation", **Psychological Review**, Vol. 50 (1943).

Mayo, Elton, **The Human Problems of a Industrial Civilization**, N.Y.: Macmillan Co., 1933.

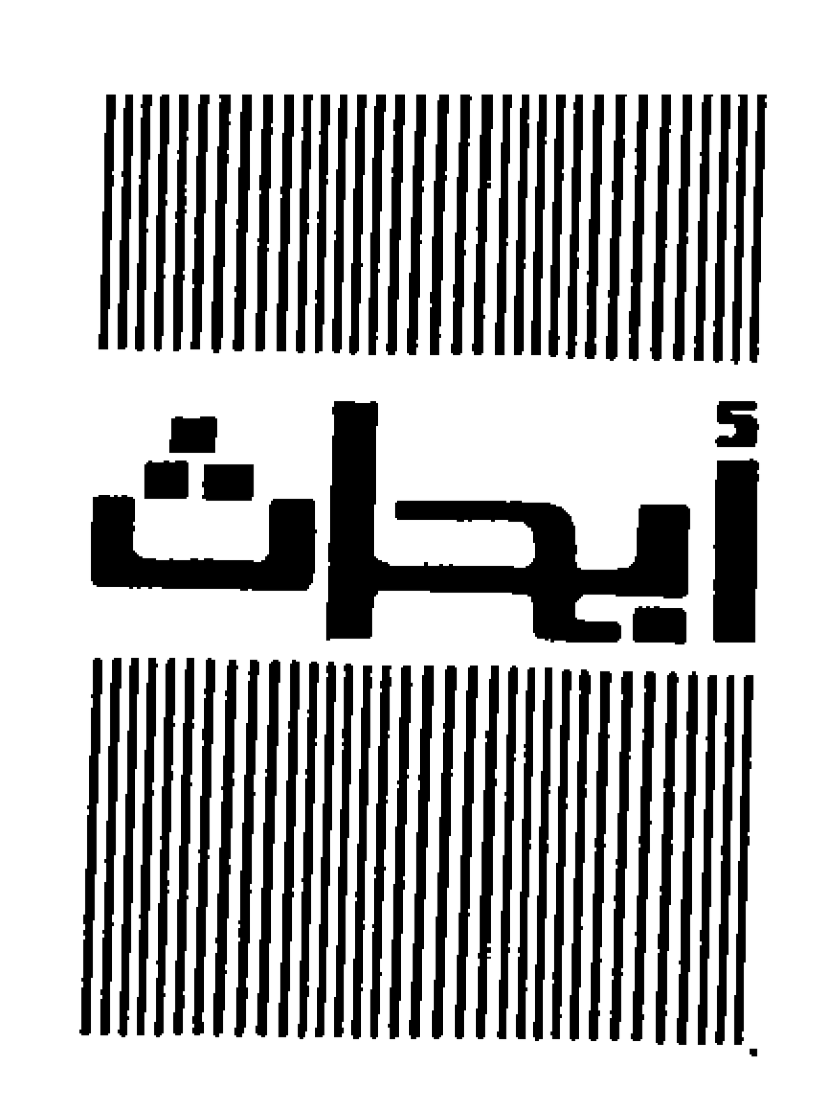
Argyris, Chris, **Personality and Organization**, New York: Harper and Row, 1957.

Herzberg, Fredick, **Work and the Nature of Man**, Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1960.

Maslow, Abraham H., **Motivation and Personality**, New York: Harper and Rowm 1954.

McClellan, David C., **Motivating Economic Achievement**, New York: Free Press, 1969.

MCGregor, Douglas, **The Human Side of Enterprise**, New York: McGraw-Hill Book Co., 1960.



الإجراءات الطبية الحديثة وحكمها في ضوء قواعد الفقه الإسلامي

د. احمد شرف الدين
استاذ مساعد بكلية الحقوق ــ جامعة عين شمس بالقاهرة وجامعة الكويت.

بحث مقدم للمؤتمر العالمي الأول عن الطب الاسلامي، الكويت، ربيع الأول ١٤٠١هـ ــ يناير ١٩٨١م.

(١) بعد أن أصبح الطب، بفضل التقدم العلمي، أكثر فاعلية وطموحاً وفي نفس الوقت أكثر قوة وخطورة، فإنه يتعين بيان الحدود التي يجوز فيها شرعا استخدام الاكتشافات الحديثة للعلوم الطبية والبيولوجية. ومن المفيد، بل من الضروري، قبل الخوض في بيان حكم الشرع في المتطلبات الحديثة للطب والجراحة، أن نبرز القواعد العامة التي تحكم مزاولة أعمال الطب والجراحة على جسم الانسان وجثته، فهي تضع بعض القيود على هذه الأعمال حتى لا تخرج عن الهدف الأسمى الذي ابيحت من أجله.

المبحث الأول
القواعد الكلية في المجال الطبي والجراحي
(قواعد الطب الاسلامي)

رأينا أنه من المناسب، في محاولة منا لاستخلاص أكبر فائدة من القواعد الكلية، أن نوزعها بين ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: قواعد التصرف في الحق في سلامة الحياة والجسد:

(١م) من أهم هذه القواعد ما يأتي:

أ ــ حق الله وحق العبد في نفس وجسم هذا الأخير يوكلان لمن هو منسوب اليه ثبوتاً واسقاطا.(١).

ب ــ لا يجوز لأحد أن يتصرف في حق غيره بلا أذنه.(٢)

ج ــ قتل الانسان أو قطع عضو من أعضائه لا يحتمل الاباحة بغير حق.(٣)

د ــ اسقاط الانسان لحقه، فيما اجتمع فيه الله، مشروط بعدم اسقاط حق الله.(٤)

هـ ــ يقدم ماكان فيه حق الله وحق العبد على ما كان فيه حق الله وحده (٥)

و ــ حقوق الله مبنية على التسهيل في حين أن حقوق الآدمي مبنية على التشديد في حالة الضرورة.(٦)

الطائفة الثانية: قواعد المفاضلة بين المصالح والمفاسد:

(٢) يمكن استخلاص هذه القواعد من مصادر الشريعة الاسلامية التي وردت بها نصوص صريحة للترجيح بين المصالح، من هذا قوله تعالى «أتستبدلون الذي هو أدنى بالذي هو خير»(٧) وهو صريح في ترجيح المصلحة الاعلى على المصلحة الأدنى(٨) ويمكن لنا أن نستخرج من هذا الأصل القواعد الآتية:

١ ــ ارتكاب أخف الضررين دفعاً لأعظمها:

أ ــ عند المفاضلة بين المصالح المجتمعة في عمل واجب إن أمكن تحصيل المصالح جميعاً كان بها فإن تعذر ذلك حصلنا الاصلح فالاصلح والافضل فالافضل، فالواجب تحصيل أعلى المصلحتين(٩)، فإذا تعذر المفاضلة بينهما، للتساوي بينهما فإنه يرخص في الأختيار في التقديم والتأخير بينهما(١٠).

ب ــ عند المفاضلة بين المفاسد المجتمعة في عمل معين، الواجب درء الجميع فإن تعذر ذلك درأنا الأفسد فالافسد، فالواجب دفع أعظم المفسدتين (١١)، فإن تساوت فيباح التوقف أو التخيير (١٢)

ج ــ إذا اجتمعت المصالح والمفاسد في عمل معين، فإن أمكن تحصيل المصالح ودرء المفاسد جميعاً فعلنا، وإن تعذر التحصيل والدرء معاً، وكانت المفسدة ــ أعظم من المصلحة أو تساوياً درأنا المفسدة وفوتنا المصلحة لأن درء المفاسد أولى من جلب المنافع(١٣) أما إذا كانت المصلحة أعظم من المفسدة التي تقابلها فتقدم المصلحة(١٤). وتطبيقاً لذلك أبيح التشريح العلمي والمرضي والجنائي(١٤).

د ــ يتحمل الضرر الخاص لدفع الضرر العام(١٥)

٢ ــ الضرورات تبيح المحظورات(١٦):ــ

أ ــ يجب أن تكون المصلحة التي تقتضيها الضرورة أعظم من مفسدة المحظور.

ب ــ تقدر الضرورة بقدرها(١٧).

ج ــ الضرر لا يزال بمثله(١٨).

د ــ الحاجة تنزل منزلة الضرورة سواء كانت الحاجة عامة أو خاصة(١٩).

الطائفة الثالثة: قواعد مزاولة العمل الطبي أو الجراحي:

(٣) تتعلق هذه القواعد إما بحق الطبيب أو الجراح في ممارسة عمله أو بكيفية مزاولة هذا العمل ومسئوليته عنه.

أولا: حق التطبيب والجراحة:

١ ــ إذا أوجب الشارع شيئاً تضمن ذلك إيجاب ما يتوقف عليه.(٢٠)

٢ ــ التطبيب واجب كما أن التداوي واجب.(٢١)

٣ ــ لا تنقلب الرخصة التي أنشأها الشرع للطبيب أو الجراح بممارسة عمله على اجسام الناس الى حق الا برضاء المريض.

ويستثنى من ذلك حالات الاستعجال والضرورة.(٢٢)

ثانياً: أصول العلاج:

يراعى في إختيار العلاج ما يأتي من القواعد:ــ

أ ــ أهداف العلاج(٢٣):ــ

١ ــ حفظ الصحة الموجودة.

٢ ــ رد الصحة المفقودة بقدر الامكان.

٣ ــ ازالة العلة أو تقليلها بقدر الامكان.

٤ ــ تحمل أدنى المفسدتين لازالة أعظمها.

٥ ــ تفويت أدنى المصلحتين لتحصيل

أعظمهما.

ب ــ حدود العلاج:

١ ــ يجب الا يستهدف الطبيب من عمله مجرد ازالة العلة دون النظر الى عواقبه فالواجب ازالة العلة على وجه يأمن من حدوث علة أعظم وأصعب منها، فإن لم يأمن ذلك أبقى العلة الاصلية كما هي(٢٤).

٢ ــ إذا كانت العلة لا يمكن علاجها امتنع الطبيب عن العلاج(٢٥). ولكن للطبيب الحاذق أن يعمل قدرته على التخيل للاستعانة على المرض بكل معين(٢٦)، وله أن يجرب الدواء بما لا يضر أثره، ولكن ليس له أن يجر به بما تخاف عاقبته(٢٧)

ج ــ طرق العلاج:

١ ــ العلاج بالاسهل فالاسهل، فلا ينتقل من الدواء البسيط المعتاد الى الدواء المركب الا إذا فات أثر الاول(٢٨).

٢ ــ الجمع بين علاج البدن وعلاج الروح(٢٩)، فقد يكون اعتلال البدن بسبب اعتلال النفس، وقد يكون تقوية النفس أعظم أثراً في الشفاء من الادوية المعتادة.

٣ ــ لكي يكون الطبيب حكيماً يجب، فضلا عن توافر المهارة لديه، أن يكون لديه القدرة على أن يكسب المريض القوة على تحمل الالم ومواجهة العلة والصبر على احتمال العجز، وهو الذي يقنع المريض بحكمه المرض مع تحمله ومواساته.

ثالثاً: مسئولية الطبيب أو الجراح:

١ ــ الجواز الشرعي ينافي الضمان، فإذا فعل الطبيب ما يجوز له فلا يسأل عن الضرر الحادث ولو كان سبباً له.(٣٠)

٢ ــ لا يتقيد عمل الطبيب بشرط السلامة(٣١) ولا يطلب منه الا القيام بالمعتاد من العناية ولا يسأل الا عن تقصيره فيها.(٣٢)

٣ ــ الرضا بالشيء رضا بما يتولد عنه(٣٣). فلا يسأل الطبيب مديناً عن الضرر الذي يصيب المريض الذي إختار علاجاً معيناً أو رضى به متى كان الطبيب قد راعى أصول مهنةالطب في عمله.(٣٤)

(٤) وهكذا فإن الصياغة المرنة للقواعد الكلية السابق بيانها تترك المجال أمام أصحاب الفطرة السليمة ليلتمسوا في أطرها العامة موضعاً عند الحكم على ما هو مستحدث من أعمال الطب والجراحة على ضوء المصالح والمفاسد المترتبة عليها والتي يقتضي تمييزها عن غيرها حكم فريد ــ واذا كان الأمر كذلك فلنحاول استخلاص أحكام بعض الاعمال المستحدثة للطب والجراحة.

المبحث الثاني

استقطاع الاعضاء البشرية بغرض الزرع

(٥) إذا كان من الجائز شرعاً أن يتدخل الطبيب في جسم المريض تحقيقاً لمصلحة معتبرة عند هذا الاخير، وقد يصل الأمر الى قطع جزء من جسمه انقاذاً لحياته(٣٥) ــ فهل يجوز شرعاً للطبيب أن يعمل مبضعة في جسم انسان حي سليم، أو في جثته تحقيقاً لمصلحة علاجية لانسان آخر مريض؟ تلك هي حالة استقطاع عضو من جسم انسان أو جثته (ونسميه المعطى) بغرض زرعه في جسم إنسان آخر مريض (نسميه المتلقى) يقتضي علاجه القيام بمثل هذا العمل.

لا صعوبة بالنسبة للشق الثاني من هذا

العمل، وهو زرع العضو في جسم المريض المتلقي، فهو يدخل في عداد الاعمال الطبية أو الجراحية المباحة باذن الشرع و باذن المريض إذا توافرت شروط الاباحة (٣٦)، ولكن الصعوبة كلها تكمن في الشق الاول من العملية، الا وهو استقطاع العضو من انسان سليم غير مريض، فكيف يباح شرعاً مثل هذا العمل الذي لا تقتضيه ضرورة صحية عند الانسان المستقطع من جسمه العضو؟ فإن قيل أن ذلك العمل لا يباح الا في حالة الضرورة فإن مؤدى ذلك أنه يطلب من الطبيب أن يجمع مصالح شخصين في إطار واحد لكي يقيم الموازنة بينهما بارتكاب أخف الضررين. ولكن السؤال الذي يعرض هنا هو هل مثل هذه الموازنة بين قيم انسانية متعارضة هو أمر مسموح به في مصادر الشريعة الاصلية، وهل يوجد في الاطارات الفقهية التي يعرفها الفقه التقليدي وسيلة يمكن بها بلورة هذه الموازنه؟.

(٦) فيما عدا النصوص القرآنية الخاصة بالانتفاع بلبن المرضعات (٣٧) لا يوجد، على حد علمنا، نص صريح ومباشر في القرآن أو السنة يعالج مسألة استقطاع الاعضاء البشرية تعرض زرعها في حالة الضرورة (٣٨). فإذا توجهنا بعد ذلك الى القواعد الفقهية. لوجدنا أنها تتطلب منا أن نراعي ثلاثة أمور:

الاول ديني يتصل بمدى جواز الانتفاع بأجزاء الآدمي حياً أو ميتاً، والثاني فقهي، وأن شئت قل قانوني، يتعلق بالوسيلة الفنية التي يمكن بها تجسيد أو بلورة هذا الانتفاع، أما الأمر الثالث فهو يتعلق بالمفاضلة بين المصالح المتزاحمة. فاذا شرعنا في تطبيق القواعد الفقهية، مع مراعاة الامور الثلاثة السابقة على الاستخدامات الحديثة للاعضاء البشرية، كما طبقها بعض الفقهاء من قبل على بعض أجزاء الآدمي، لوجدنا أن المجال يتسع لاختلاف الرأي في مدى شرعية استقطاع الاعضاء بغرض الزرع، و يتعين علينا حينئذ الترجيح بين أدلة الاباحة وأدلة التحريم.

المطلب الأول
(الاطار الفقهي للمشكلة)
(التعاقد على أجزاء الآدمي)

(٧) لا يحل لانسان الانتفاع بشيء مملوك لانسان آخر إلا من خلال أحد الاطارات الشرعية التي حدد الفقهاء شروط صحتها. ومن بين هذه الاطارات تأخذ العقود مكان الصدارة. و يشترط لصحة العقد، بصفة عامة، أن يكون محله قابلا للتعاقد شرعاً وهو لا يكون كذلك، عند الفقهاء، الا اذا كان مالا متقوماً يجوز الانتفاع به وكان مملوكاً للعاقد (٣٩). فاذا وقع العقد على شيء لم يستوف هذه الشروط فلا أثر في نقل الملك أو ــ الانتفاع (٤٠). وهنا يثور التساؤل عما اذا كان يجوز شرعاً التعاقد الذي محله جزء من أجزاء الانسان؟ لقد تعرض الفقهاء لمثل هذه المسألة بخصوص التعاقد على لبن الآدميات، واختلفوا في مدى جوازه، وكان خلافهم هذا متفرعاً على اختلافهم في استيفاء محل التعاقد لشروط صحته. فلنحاول هنا أن نبرز الأمور التي قد تمنع الانتفاع بأجزاء الآدمي من خلال تعرضنا لمدى انطباق أهم شروط محل التعاقد عليها (٤١). وأحب أن ــ أنوه هنا الى أن القيام بهذه المحاولة اقتضى منا التعامل مع تفصيلات كثيرة احتوتها كتب الفقه الاسلامي الأصيلة.

لذلك رأيت من المناسب هنا، مراعاة

لحجم البحث، أن أختصرها بقدر الامكان بحيث أخلص الى الأصول الأساسية التي ترتكز عليها هذه التفصيلات، حتى يمكننا بعد ذلك التساؤل عما اذا كانت مقتضيات هذه الأصول تظل قائمة في حالات الاضطرار الى الانتفاع بأجزاء الآدمي.

أولا: حكم الانتفاع بأجزاء الآدمي في حالة السعة (الاختيار):ـــ

لا يجوز التصرف في شيء إلا اذا كان مالا كما لا يحل الانتفاع به الا اذا كان طاهراً

١ ـــ هل جسم الانسان من الأموال؟

(٨) لا يصح، من الناحية الفقهية، أن يكون الشيء محلا للتعاقد إلا اذا كان مالا ـــ متقوماً يجوز الانتفاع به في حالة السعة أي في غير حالات الاضطرار الاستثنائية وللفقهاء تعريفات متعددة للمال المتقوم تدور كلها حول ذلك الشيء الذي يحل الانتفاع به وقت السعة و يقع تحت الحيازة و يتموله الناس بأن تكون له قيمة في السوق يضمنها متلفه (٤٢) ونحن اذا طبقنا مقاييس اعتبار الشيء مالا متقوماً على جسم الانسان في مجموعة لوجدنا أنها لا تنطبق عليه. لذلك ذهب الفقهاء الى أن الانسان، حياً أو ميتاً، لا يمكن أن يكون محلا ممكناً ومشروعاً للمعاملات(»٤٣).

فالانسان ليس مالا (٤٤) لا في الشرع ولا في الطبع ولا في العقل، فالشرع يأبى أن يعامل الانسان، الذي كرمه، معاملة الأموال (٤٥). والشيء لا يعتبر مالا، في الطبع أو في العرف، إلا اذا كانت له قيمة في الأسواق (٤٦)، ومن الواضح أن هذا لا يصدق في حق الانسان (٤٧) كما أن اعتبار الانسان مالا يخالف العقل لان اعتبار الشيء مالا يقتضي أن يكون هذا الشيء خارج الانسان حين أن جسم الانسان ليس شيئاً خارجاً عنه (٤٨).

واذا كان مبدأ عدم تقوم الانسان بالمال يصدق في حق الانسان في مجموعة جسمه وحياته وجثته، فهل يصدق ذلك أيضاً في حق أجزائه بعد انفصالها عن جسده أو جثته (٤٩)؟ من المفيد أن نبرز هنا الاتجاه الذي يسود المذهب الحنفي والذي قوامه أن أطراف الانسان تعتبر من قبيل الأموال بالنسبة لصاحبها (٥٠). ومعنى الأطراف هنا ينسحب، فيما يبدو، على كل عضو أو جزء في جسم الانسان بصفته المنفردة أي منعزلا عن باقي الأعضاء التي لا يجوز أن يرد التصرف على مجموعها. ولذلك فانه يجوز للانسان عند الحنفية أن يتصرف في جزء من جسمه لغاية مشروعة، كأن يضحي بجزء من جسمه لانقاذ حياته (٥١) فهو كالمال خلق وقاية للنفس (٥٢).

وهكذا يتضح مما سبق أن جسم الانسان وجثته لا يعد مالا عند جمهور الفقهاء (٥٣) حين أن الحنفية يعتبرون ما ينفصل من الجسم أو الجثة من قبيل الأموال. والسؤال الآن هل يحل شرعاً الانتفاع بالجزء المنفصل؟

٢ ـــ هل أجزاء الآدمي طاهرة؟

(٩) يشترط في محل العقد أن يكون طاهراً منتفعاً به في الطبع وفي الشرع (٥٤). واذا كان لا يجوز بيع الشيء الطاهر الذي لا منفعة فيه (٥٥)، فانه لا يجوز أيضاً أن تكون النجاسات أو بصفة عامة المحرمات محلا للعقود (٥٦). وهنا أيضاً يثور التساؤل عما إذا كانت أجزاء الآدمي طاهرة أم أنها من المحرمات التي لا يحل الانتفاع بها في حالة

السعة والاختيار.

بالنسبة للجزء المنفصل من الجسم الحي لم يتفق فقهاء المذاهب على طهارته وجواز الانتفاع به، ولهم في ذلك تفصيلات وأقوال كثيرة تعمدنا الا نعرض منها هنا الا ما يفيدنا في استخلاص الأصول. والراجح في هذه الأقوال أنه على فرض أن الجزء المنفصل يعد طاهراً فانه لا يجوز مع ذلك الانتفاع به احتراماً له من الابتذال فالانتفاع به يتعارض مع كرامة الانسان وحرمته في الشرع (٥٧). والأمر كذلك بالنسبة لأجزاء الجثة التي يتعين دفن ما انفصل منها فهذا ما تقتضيه حرمة الموتى (٥٨).

ولكن إذا كان الأصل الذي يقضي بعدم جواز الانتفاع بأجزاء الآدمي يرجع الى أنها من المحرمات، فان هذا الأصل لا يمنع الانسان الذي انفصلت من جسده أن ينتفع بها كدواء اذا كان لا يوجد شيء آخر يقوم مقامها في التداوي، ذلك أن هناك أصلا آخر يقضي باباحة التداوي بالمحرمات اذا كان لا يوجد في الأشياء المباحة ما يقوم مقامها (٥٩). فاذا تعين الشيء المحرم دواء وحيداً للمريض فانه يحل الانتفاع به (٦٠). فالحرمة ساقطة، كما يقول ابن عابدين، عند الاستشفاء (٦١)، كما أن ـــ مصلحة العافية والسلامة أكمل من مصلحة اجتناب المحرمات (٦٢) وهذه قاعدة من القواعد الكلية في المجال الطبي والجراحي. واذن ففي حالة الضرورة يجوز للانسان أن ينتفع بجزء من أجزائه للتداوي بشرط أن تكون المصلحة في ذلك أعظم من ترك الجزء في مكانه (٦٣).

ولكن هل يجوز لانسان أن يتداوى بأجزاء انسان غيره اذا لم يوجد شيء آخر يقوم مقامها. هذه مسألة تتعلق بمدى جواز الانتفاع باجزاء الآدمي في حالات الاضطرار سنبحثها فيما بعد، ويكفينا هنا أن نلاحظ أن الرأي الغالب في الفقه يرى حرمة ذلك اما لكرامة الانسان واما مخافة هلاك الانسان المأخوذ منه الجزء.

(١٠) الى هنا نستطيع أن نقول ان المقدمات التي يرتكز عليها الفقه التقليدي تقضي بأن الجزء المنفصل، وان كان يظل منتفعاً به في طبيعته، خاصة اذا حافظنا على حياة خلاياه، فانه يمتنع في الشرع نقل الانتفاع به الى انسان آخر. لانه يفترض أن ذلك لا يتم الا بوسيلة، تتعارض مع كرامة الانسان، من الوسائل التي يعرفها الفقهاء للتعامل في الأموال. فكأن العقبة من انتفاع انسان بجزء من جسم انسان غيره انما هي عقبة فنية ترتبت على التحليل الفقهي التقليدي الذي لا يعرف الا الأدوات (العقود) التي يتعامل بها في الأموال (٦٤) ولكن اذا كان الفقه الاسلامي فقهاً عملياً يحرص على اشباع حاجات الناس المشروعة فيجب ألا تقف صعوبة اختيار وسيلة الانتفاع بأجزاء الآدمي حجر عثرة أمام تحقيق حاجات انسانية تتفق مع المقاصد العامة للشرع، خاصة اذا كان هذا الانتفاع في ذاته، ومجرداً على وسيلته لا يتعارض مع الكرامة الانسانية. ولقد تغلب بعض الفقهاء التقليديين على هذه الصعوبة وهم بصدد بحث الانتفاع بلبن الآدميات.

٣ ـــ التعاقد على لبن الآدميات:

(١١) اتفق الفقهاء على أن لبن الآدميات، باعتباره جزءاً منفصلا عن جسم آدمي يمكن

الانتفاع به في الشرع لورود آيات بينات في هذا المعنى (٦٥) وفي العرف لانه مخصص بطبيعته للخروج من جسم المرأة لينتفع به غيرها (٦٦) غير أن الفقهاء اختلفوا، بعد ذلك، في تحديد العقود التي يمكن أن يتعلق محلها بلبن الآدميات و يرجع اختلافهم هذا الى عدم اتفاقهم على تحديد طبيعة اللبن، والى ما اذا كانت اجازة الشرع للانتفاع به هي اجازة مطلقة أم اجازة مقيدة بالضرورة. ونحن إذ نعرض هنا للنتائج التي توصل اليها الفقهاء، في هذه المسائل، انما نقصد من ناحية التأكيد على أن مسألة الانتفاع بأجزاء الآدمي، فيما لم يرد به نص شرعي، انما هي مسألة اجتهادية يختلف فيها الرأي بحسب الاعتبارات، وهذه هي الناحية الأخرى التي تتنازع هذه المسألة اضافة الى مبررات تغليب اعتبار على آخر.

(١٢) اتفق الفقهاء على أنه يجوز الانتفاع بلبن الآدميات عن طريق وسيلة عقدية تسمى اجازة الظئر ومعناها أن المرأة تستطيع أن تلزم نفسها بارضاع طفل لا تلتزم شرعاً بارضاعه مقابل أجر (٦٧). ولقد روعي في اجازة هذا العقد أن تنفيذه لا يؤثر في السلامة الجسدية للمرأة لان لبنها مخصص بطبيعته للخروج من جسدها كما أنه متجدد شأنه في ذلك شأن النشاط العضلي في عقد اجازة الآدمي (عقد العمل) (٦٨) واختلف الفقهاء في تحديد ما ترد عليه اجازة الظئر، فقال البعض انه يرد على اللبن ذاته (٦٩)، حين ذهب البعض الآخر الى أن العقد يرد على خدمات المرأة، أي على منافعها وليس على ذات اللبن (٧٠). ولن نقف عند التفصيلات التي أوردها الفقهاء لتكييف العقد الذي يرد على اللبن، هل هو بيع أم ايجار، ولتحديد ما اذا كان من الأموال أم لا، انما يهمنا أن نبرز هنا نتيجة في منتهى الأهمية الا وهي أن لبن المرأة ـ باعتباره جزءاً من آدمي، وان كان لا يعد، عند الحنفية، محلا ممكناً ومشروعاً للعقد أصلا، الا أنهم أجازوا عقد الرضاعة كاستثناء، استحسان تبررة ضرورة المحافظة على حياة الطفل. فكأن مبدأ عدم جواز التصرف في أجزاء الآدمي، الذي يقوم على قضية كرامة الانسان، يحتمل الاستثناء اذا وجدت ضرورة تبرره عند آدمي آخر وكأن هذه القضية ليست قضية مطلقة. وهذه الضرورة يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار متى كانت المصلحة المترتبة على رعايتها تعلو، في سلم القيم، أي اعتبارات أخرى ولو كانت اعتبارات فقهية تتعلق بأركان العقود. ان الشرع ذاته اذن بالتعاقد على اللبن مرجحاً المصلحة التي تترتب عليه على قضية كرامة الانسان واذن فالمسألة التي تستحق النظر هي مسألة الترجيح بين المصالح المتزاحمة في موضوع الانتفاع بلبن الآدميات بصفة خاصة و بأجزاء الآدمي بصفة عامة.

وإذا كانت الضرورة تجعل من القيمة التي يحفظها مبدأ كرامة الانسان قيمة مرجوحة أمام قيمة المصلحة المترتبة على الانتفاع بأجزائه، فهل تبرر الضرورة أيضاً الضرر الذي يمكن أن يعود على الانسان من استقطاع أجزاء من جسمه لمصلحة شخص آخر؟

ثانياً: حكم الانتفاع بأجزاء الآدمي في حالات الاضطرار

(١٣) حين أباح الشارع الحكيم أكل المحرمات في حالات الاضطرار (٧١) فانه يكون بذلك قد أباح العلاج بها، فضرورة

الغذاء كضرورة العلاج يبيح المحظورات (٧٢) لأن الهلاك أو التلف الذي يمكن أن يعود على الانسان من عدم التغذي يمكن أن يصيبه من عدم التداوي (٧٣). والأصل في أجزاء الآدمي حرمتها على بني جنسه (٧٤). وإذا كان الفقهاء لا يتعرضون عادة للانتفاع بأجزاء الآدمي في حالات الاضطرار الا بصفتها غذاء. فان تحليلهم الفقهي لاحكام هذه الحالات يسري، بطريق القياس، على استعمال هذه الأجزاء كوسيلة للعلاج. واذا كانت الضرورة تبيح، في رأي بعض الفقهاء التداوي بالمحرم اذا لم يوجد غيره من المباحات يقوم مقامه. فان السؤال الذي يعرض هنا هل تبرر حالة الضرورة استقطاع أجزاء من جسم الانسان أو جثته كوسيلة لعلاج انسان آخر؟

(١٤) تذهب غالبية الفقهاء (٧٥) ان الضرورة لا تبرر انتفاع الانسان بأجزاء آدمي غيره ولو كان ميتاً ويتجسد سبب هذا الحكم عند بعضهم في كرامة بني آدم وخشية الهلاك أو التلف الذي يصيب الانسان الحي منه، حين يرى البعض الآخر ان هذا السبب تعبدي لا ندرك علته وإذن فتحريم أجزاء بني آدم تحريم مستقل لا يباح حتى الضرورة (٧٦). وعلى العكس من ذلك، يجيز الشافعية للمضطر أن ينتفع بأجزاء الآدمي المهدر أو ـــ المعصوم الدم وفقاً للتفصيل الآتي...

فيجوز للمضطر أن يستعمل جسم انسان مهدور الدم (كالحربي والزاني المحصن) أو جثته في الغذاء (٧٧). أما بالنسبة للمعصوم فان كان ميتاً فيجوز للمضطر ان ينتفع بجثته كغذاء ان لم يجد غيره لان حرمة الحي آكد من حرمة الميت (٧٨) أو لأن المفسدة في فوات حياة انسان (٧٩). أما اذا كان المعصوم حياً يجوز للمضطر، عند الشافعية، ان يقطع جزءاً من جسمه ليأكله ان لم يجد غيره، لأنه احياء للنفس باتلاف عضو فجاز وهذا من باب استبقاء الكل بزوال الجزء (٨٢). ومؤدى هذا الحكم الأخير أنه يجوز استقطاع جزء من جسم شخص تحقيقاً لمصلحته هو، كما لو استقطع جزء من جلده لترقيع جرح في جسمه.

ويشترط لاباحة الانتفاع بأجزاء الآدمي الميت، في حالة الضرورة، الا يجد المضطر غيره وان يكون المضطر معصوم الدم لا يكون المضطر ذمياً أو معاهداً اذا كانت الميتة المسلم وان يكون الضرر المترتب على عدم الانتفاع اعظم من الضرر المترتب على عدم مراعاة المحظور، أي ان تكون المصلحة في الاستقطاع اعظم من المفسدة التي اقتضت حظره (١٥) وهكذا فان الضرورة، في اكثر المذاهب توسعاً في اباحة الانتفاع باجزاء الآدمي المعصوم، لا تبيح هذا الانتفاع اذا حدث الاستقطاع من جسم انسان حي. والعلة في ذلك تتمثل أما في شرفه وكرامته أو في ان الاستقطاع يفضي الى الهلاك أو التلف والضرر لايزال بمثله.

والسؤال الذي يعرض على الفور هو هل ينقلب الحظر الى اباحة في حالة الضرورة اذا كان الهدف من الاستقطاع لا يتعارض مع الكرامة الانسانية وكانت المصلحة المترتبة عليه أعظم من ضرره؟ الاجابة على هذا السؤال تضع الحد الحاسم في الترجيح بين أدلة الاباحة وأدلة التحريم

«المطلب الثاني»

الترجيح بين أدلة الاباحة وأدلة التحريم

(١٦) رأينا أن كل العقبات التي قد تحول

دون الانتفاح بأجزاء آدمي لدى آدمي غيره تتركز حول فكرتين، الأولى الكرامة الانسانية أي حرمة الانسان وشرفه حيا وميتا والثانية الضرر الذي يعود على الانسان المنقول منه الانتفاع بجزء من أجزائه.

ونحن نعتقد أن المناط في الحكم على هذه العقبات أو في كيفية تذليلها انما يرجع فيه الى قاعدة التدرج بين المصالح والمفاسد التي طبقها بعض الفقهاء في حالة الاضطرار الى الانتفاع بأجزاء الميت. وهذه القاعدة التي هي صدى لمبدأ عام هو تحصيل أعظم المصلحتين أو درء أعظم المفسدتين، يجب أن ينطبق أيضا عند التزاحم بين قيم الأحياء ومصالحهم.

ولقد رأينا تطبيقا واضحا لهذا التدرج سمح الشارع بالأخذ بمقتضاه في مجال الانتفاع بلبن الآدميات. و بناء عليه فانه يلزمنا الآن أن نثبت انه يجوز شرعا الانتفاع بأجزاء الآدمي، حيا أو ميتا، لعلاج آدمي آخر متى كان هذا الانتفاع نتيجة ضرورية و بالتالي شرعية للتدرج بين المصالح. ولن نقف هنا عند العقبة الفقهية المتمثلة في عدم استيفاء أجزاء الآدمي لشروط محل العقود على الأموال، لأن هذا اقحاما لأمر غير مجاله، فنحن هنا لسنا بصدد الانتفاع بالأموال(٨٣). ولن نستبقي من تحليلات الفقهاء، في هذا الصدد، إلا قضية كرامة الانسان لنرى كيف يمكن تخطي العقبة المبنية على هذه القضية، حين يثبت أن هذا الانتفاع يدخل بالنظر الى ظروفه الضرورية وهدفه النبيل في اطار الكرامة الانسانية التي لا تتعلق بانسان واحد بقدر ما تتعلق بالنوع الانساني.

واذن لا يتبقى لنا الا أن نثبت أن استخدام أجزاء الآدمي، حيا أو ميتا لعلاج غيره من الناس لا يتعارض في الشرع مع كرامته هذا من ناحية ومن ناحية أخرى أن نبين الشروط التي يترتب على اجتماعها زوال المانع من الانتفاع بها وهو مخافة الهلاك أو الضرر.

أولا: اذن الشرع واذن المعطي في اباحة استقطاع الاعضاء البشرية:

(١٧) تطبيقا للقواعد التي تحكم حق الله وحق العبد في جسم هذا الأخير في حالات الاضطرار فان الشرع يأذن بنقل جزء من جسم المعطي الى جسم المريض المتلقي اذا كانت المصلحة المترتبة على ذلك أعظم من المحافظة على حق الله تعالى في جسم المعطي. ولكن المشكلة تكمن في كيفية تعيين انسان محدد ليدخل حقه في التكامل الجسدي في ميزان الترجيح بين المصالح.

لا خلاف بين أهل العلم كما يقول القرطبي(٨٤) في وجوب رد مهجة المسلم عند خوف الهلاك أو التلف بالشيء اليسير الذي لا مضرة فيه على صاحبه. وهذا الواجب يقع في ذمة الجماعة فرض كفاية.

فاذا لم يكن هناك إلا شخص واحد بيده اخراج المضطر من حالته كان انقاذه فرض عين على هذا الشخص، و يقع على الجماعة أو على الشخص المعين اثم عدم انقاذ المضطر وعليهم الضمان(٨٥) فالشرع يطلب من الانسان التضحية ببعض من حقوقه لانقاذ المضطر اذا كان ذلك لا يعود عليه بضرر أعظم من الضرر العائد على المضطر. ولقد رأى الشرع أن انقاذ نفس واحدة يعد بمثابة احياء للناس جميعا وقوله تعالى «انه من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا»(٨٦) يفيد ان من يقوم بانقاذ الانسان إنما يحفظ مصلحة اجتماعية. (٨٧)

وتطبيقا لذلك فانه اذا كان اعطاء انسان عضوا من أعضائه لانسان آخر مريض يترتب عليه

انقاذه من الهلاك ، دون أن يترتب على ذلك هلاك المعطي، فانه يعد عملا مميزا للتضامن الانساني (٨٨) ومعبرا عن معاني الرحمة والمودة ، ومن ثم متفقا مع الكرامة الانسانية وجديرا في النهاية باجازة الشرع .

(١٨) على أن تضحية الانسان ببعض حقوقه انقاذا للمريض المضطر لا تكون جائزة شرعا اذا أدت الى هلاك المعطي أو فقدانه لوظيفة تشريحية في جسمه فقوله تعالى «ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة» (٨٩) يفيد ان للتضحية المأذون بها حدودا يجب أن تتقيد بها . فاذا تقيد استقطاع العضو من الانسان بهذه القيود التي سنعرض لها فيما بعد، أمكن قبولها في ميزان الضرورة في اختيار أهون الضررين أو ترجيح أعلى المصلحتين بشرط أن يرضى هذا الانسان بدخول مصلحته في هذا الميزان لأنه لا يمكن اجبار الانسان ، قضاء ، على التبرع بأحد اعضائه لانقاذ انسان واحد ولو كان مثل هذا الانقاذ يقع واجبا ، ديانة ، في ذمة الأمة جميعا . فهذا الواجب العام لا يقع على انسان معين، قضاء إلا برضاه .

(١٩) فاذا قابلنا بين المصالح التي يتضمنها حق كل من المعطي والمتلقي في سلامة الحياة والجسد ووضعناها في ميزان القيم ووجدنا أن كفة استقطاع عضو من جسم المعطي أو جثته لزرعه في جسم المتلقي ترجح كفة مصلحة المعطي في عدم المساس بجسده لأنه يجنب المتلقي ضرر أعظم من الضرر المترتب على هذا المساس، بحيث تكون المحصلة النهائية للعملية حماية مصلحة اجتماعية جديرة بالحماية، فان هذه العملية تكون جائزة شرعا . على أن مثل هذه الموازنة تقتضي ، لضبط محصلتها النهائية ، تقدم العلوم الطبية والجراحية في السيطرة على ظاهرة رفض جسم الانسان للأعضاء الأجنبية عنه ، وإلا ما هي المصلحة في المخاطرة بعمل في سبيل هدف موهوم ؟ لذلك فانه بالنسبة لعمليات زرع الاعضاء التي لم يثبت نجاحها لا يجوز الاستقطاع من الجسم أو الجثة إلا كان مساسا بحرمتها بدون مبرر شرعي . (٢٠) أما بالنسبة للاستقطاع من الجثة، حيث تتنازع مصالح الأحياء مع مصالح الموتى أو أهلهم، فان اباحته تستند الى نفس القواعد التي تبرر تشريح الجثث، بل ان من بين الأغراض التي تبرر شرعية التشريح الاستفادة من أجزاء الجثة في انقاذ حياة انسان أو صحته (٩٠) ـ ولقد رأينا قواعد الترجيح بين المصالح والمفاسد تجعل من التشريح أمراً مباحا لأن مصلحة المحافظة على حياة انسان أو ـ صحته أعظم من الناحية الاجتماعية ، من المفسدة المترتبة على المساس بالجثة (٩١) .

وهكذا فانه في حالة الضرورة، حيث يتعين استقطاع جزء من الجثة علاجا وحيدا للمريض تعلو مصلحة هذا الأخير على المصلحة التي يحفظها مبدأ حرمة الموتى ، ويجوز من ثم استقطاع هذا الجزء من الجثة لزرعه في جسم المريض اذا توافرت عدة شروط حين تصبح المصلحة المترتبة على العملية مصلحة اجتماعية جديرة بالرعاية (٩٢) . لذلك أجاز متأخرو الشافعية استخدام عظام الموتى في جبر عظم الحي المنكسر اذا لم يمكن جبره بغيره (٩٣) .

والواقع أن مبدأ حرمة الموتى إنما يقصد به حماية ما تمثله من قيم معنوية لدى الأهل ، و يكفي لتأكيد احترام هذه القيم أن يأذن الميت قبل موته بالاستقطاع أو يأذن به الأهل بعد موته .

(٢١) أما بالنسبة للمريض المتلقي للعضو، فانه يجوز شرعا زرع مثل هذا العضو في جسمه رعاية لمصلحته في سلامة نفسه وجسمه . فان قيل ان أعضاء الانسان من المحرمات لكرامته ، قلنا انه

يجوز التداوي بالمحرم في حالة الضرورة ابقاء للحياة وحفظا للصحة تماما كما يجوز التغذي بالمحرمات في حالات الاضطرار. فالشرع ذاته أجاز ترك الواجب وفعل المحرم لوجود اضطرار مرضي(٩٤) كما انه رفع عن المريض الحرج أيا كان مصدره(٩٥)، الأمر الذي يسمح بالتداوي بالمحرمات. واذا كان حكم الاضطرار في الاباحة حكما عاما يسري على جميع المحرمات فانه يسري أيضا على الانتفاع بأجزاء الآدمي لأن الحكم الشرعي العام أو المطلق لا يجوز تخصيصه أو تقييده بدون نص مخصص أو مقيد، ولا يوجد نص خاص يمنع التداوي بأجزاء الانسان، حيا أوميتا، عند الضرورة. والواقع اننا متى وجدنا في ظروف تتحقق فيها الضرورة وجب اعمال أحد مقوماتها المتمثل في تحصيل أعلى المصلحتين أو دفع أعظم المفسدتين، فاذا توقف علاج المريض على زرع أحد الاعضاء في جسمه، فلا شك ان مصلحة العافية تعلو على مصلحة اجتناب المحرمات.

(٢٢) واستنادا الى الاعتبارات المشار اليها فيما سبق صدر العديد من الفتاوى من جهات رسمية من أفراد متخصصين تجيز في مجموعها نقل الاعضاء من أجسام الأحياء(٩٦) أو من الجثث(٩٧) الى المرضى اذا تعين علاجا ضروريا للمرض. وذلك مقيد برضاء ذوي الشأن و بعدم حصول ضرر فاحش لمن نقل منه العضو. وكل هذه الفتاوى تستند في التحليل الأخير على قواعد الضرورة حين تتزاحم عدة مصالح وحين يترتب على العمل الضروري مصالح تقابلها مفاسد، وهي قواعد تقضي باباحة هذا العمل اذا كانت المصلحة فيه أعظم من المفسدة المترتبة عليه. على أن مثل هذه القواعد لا يسمح بتطبيقها في مسألة الانتفاع بأجزاء الآدمي الا اذا توافرت عدة شروط ننتقل الآن لمعالجتها.

ثانيا: شروط اباحة استقطاع الاعضاء للزرع:

(٢٣) لما كان استقطاع العضو من المعطي لزرعه في جسم المتلقي، وهو عمل مركب، يتعلق بحقوقه اضافة الى حق الله تعالى فانه يلزم، مراعاة لهذه الحقوق توافر عدة شروط ترجع الى الرضاء والباعث عليه ومدى التضحية المرضى عنها. واذا كان زرع العضو في جسم المتلقي يدخل في عداد الاعمال الطبية والجراحية فان اباحته تتقيد بذات الشروط التي يتقيد بها هذه الاعمال بصفة عامة ومنها رضاء المريض. أما بالنسبة لاستقطاع العضو من المعطي فانه يلزم توافر عدة شروط يرجع بعضها الى حق الله تعالى و بعضها الآخر الى حق المعطي. وتتركز هذه الشروط الأخيرة حول رضاء المعطي الذي يجب ان يكون صادرا عن ارادة حرة (٩٨) وممن هو اهل له بأن يكون بالغا عاقلا وان يصدر من المعطي وهو على بينه من امره. ونعتقد انه لا يحق للأولياء الرضاء بالاستقطاع من جسم القاصر أو من في حكمه ممن هم تحت ولايتهم، اللهم اذا تعلق الأمر باستقطاع عضو من أحدهم لزرعه في جسم أحد اشقائه أو شقيقا.

يتبقى بعد ذلك الشروط التي ترجع الى حق الله تعالى في جسم المعطى والمتلقي وحياتهما والتي يترتب على اجتماعها توافر حالة الضرورة (٩٩). ويمكن تجميع هذه الشروط تحت طائفتين تندرج تحت احدهما الشروط التي تقتضيها الكرامة الانسانية في حين تنطوي تحت الطائفة الأخرى الشروط التي تقتضيها الموازنة بين المصالح المتزاحمة (١٠٠).

١ ــ شروط تقتضيها الكرامة الانسانية:

(٢٤) لا يدخل استقطاع الأعضاء للزرع في جسم مريض في اطار الكرامة الانسانية الا اذا استهدف به غاية علاجية مجردة عن الاعتبارات المالية.

أ ــ الغاية العلاجية لاستقطاع العضو وزرعه:

يشترط لاباحة الاستقطاع من جسم المعطى ان يستهدف رعاية المصلحة الصحية للمريض المتلقى وأن يكون ضروريا لذلك. ولكن هذه المصلحة لا تبرر مثل هذا الاستقطاع الا اذا تم بقدر ما تقتضيه ضرورة المحافظة على حياة المريض أو قيام جسم بوظائفه الضرورية. لما كانت الضرورة تقدر بقدرها وكان الضرر لا يزال بمثله فيجب أن تكون المصلحة المترتبة على استقطاع العضو لزرعه في جسم المريض أعظم من المفسدة المترتبة على ذلك عند المعطي.

ب ــ امتناع المقابل المالي للاستقطاع:

اذا كانت الضرورة تبرر رعاية المصلحة العلاجية للمريض عن طريق استقطاع العضو وزرعه، الا أن ذلك لا يباح الا بقدر الضرورة التي أوجبته دون زيادة، بحيث لا يخرج هذا العمل عن اطار الكرامة الانسانية. ومما يتعارض مع هذه الكرامة أن يعلق المعطي رضاه بالاستقطاع من جسمه أو جثته على قبضه الثمن، والا فــإن أجزاء الانسان لا يمكن بيعها أو شرائها(١٠١) والشرع ذاته لم يقم بالتقدير المالي لاعضاء الجسم الا في حالة الاعتداء عليها، وتقتضينا الدقة أن نقول ان الدية لا تقابل الاعضاء ولكنها عوضا عن الحق الاصلي للمجني عليه وهو القصاص(١٠٢). واذا كان لا يجوز للمعطي أن يعلق تبرعه على قبضه ثمن العضو المستقطع، فلا مانع شرعا من أن يوضع نظام عام يمكن بمقتضاه مساعدة المعطي ماليا عما يفوته من منافع بسبب الاستقطاع.

٢ ــ شروط تقتضيها الموازنة بين المصالح والمفاسد:

(٣٥) لا يقبل دخول مصالح كل من المعطي والمتلقي في ميزان الضرورة الا في حدود معينة تضمن للعملية نتيجة ترقى بها الى مستوى المصلحة الاجتماعية:ــ

أ ــ قيود تقتضيها مصلحة المعطي:

يجب ألا يترتب على الاستقطاع ضرر فاحش بالمعطي. وبناء عليه لا يجوز مطلقا استقطاع عضو اذا ترتب عليه موت المعطي كالقلب مثلا. فالشرع، وقد أقام مبدأ التساوي بين بني آدم معصومي الدم(١٠٣)، لا يسمح أن يقتل أحدهم لاحياء آخر(١٠٤).

واذا كان يجوز استقطاع الأنسجة أو المواد المتجددة، كالجلد والدم، لأنه لا يحرم المعطي من وظائفها فهي بالفرض متجددة، فانه لا يجوز استقطاع عضو من الأعضاء المنفردة في الجسم لأنه يحرم المعطى من وظيفته التشريحية، وهنا تظهر أهمية الجثة كمصدر لهذه الاعضاء. أما بالنسبة للأعضاء المزدوجة، كالكلى .. مثلا، فانه يشترط لاباحة استقطاع احداها اضافة الى تناسب المخاطر التي يتعرض لها المعطي مع المزايا التي تعود على المتلقي، أن يكون العضو المتبقي قادرا على القيام بالوظيفة التشريحية للعضو المستقطع. أما اذا كان استقطاع أحد العضوين يؤثر في هذه الوظيفة، بالرغم من وجود العضو الآخر في جسم المعطي، فلا يباح الاستقطاع(١٠٤) والاساس في ذلك ان حماية الشرع للجسم لا تتعلق بأعضائه في ذاتها ولكن باعتبارها محلا للمنافع(١٠٥). واذن فحين يرضى المعطي باستقطاع أحد أعضائه المزدوجة فان ذلك مقيد ببقاء منافعه التي قصد الشارع حمايتها.

ويجب اتخاذ الاحتياطات الطبية اللازمة لدى المعطي حتى يكون هامش الخطر الذي يتعرض له ضعيفا جدا. ولا مانع شرعا من فرض التزام في بيت المال بتغطية المخاطر غير المتوقعة التي يتعرض لها المعطي.

ب ــ قيود تقتضيها مصلحة المتلقي:

يجب أن تكون المصلحة المترتبة على الزرع لدى المتلقي جدية وراجحة وهي تكون جدية اذا ثبت من جانب ان الزرع يعد وسيلة ضرورية لعلاجه(١٠٦) ومن جانب آخر انه منتج للغاية المرجوة على سبيل الظن الغالب(١٠٧). وهذا الجانب الأخير يجعل المصلحة راجحة اذا كانت مخاطر الزرع لدى المتلقي أقل من الضرر المترتب على التطور التلقائي للمرض المراد علاجه، كما يجب أن تكون مزايا الزرع أعظم من مخاطره عند المتلقي، وذلك كله تطبيق لقاعدة ترجيح المصلحة اذا كانت أعظم من المفسدة التي تقابلها.

جـ ــ قيود تقتضيها المقارنة بين مصالح المعطي ومصالح المتلقي:

(٢٦) تختلف طبيعة هذه القيود بحسب ما اذا كان الاستقطاع من جسم انسان حي أو من الجثة.

(١) القيود العامة:

بعد أن يواجه الطبيب مصلحة كل من المعطي والمتلقي على انفراد فانه يدخلهما. في اطار واحد هو اطار الضرورة، ليقيم الموازنة بينهما على أساس اجتماعي وليس على أساس شخصي، لأن العمل الضروري لا يباح إلا بمقدار ما يترتب عليه من منفعة اجتماعية وهذا يقتضي أن تكون المصلحة التي يحفظها العمل الضروري أعظم من المفسدة التي دعت الى حظره شرعا. وتطبيقا لذلك لا يباح الاستقطاع الا اذا استهدف به علاج مرض أعظم ضررا من الضرر الذي يعود على المعطي من جراء الاستقطاع وبحيث ترقى نتيجة العملية الى مستوى يجعل منها مصلحة اجتماعية محرمه تبرر التضحية ببعض حقوق المعطي.

ويلاحظ أخيرا، أن نتيجة المقارنه بين المزايا والمخاطر المترتبة على استقطاع الاعضاء لزرعها، يتوقف على مدى تقدم الطب في مسأله السيطرة على ظاهرة رفض جسم المريض للأعضاء الاجنبية عنه. فقبل التوصل الى حل لهذه الظاهرة تكون المخاطر راجحه أما بعد السيطرة عليها فإن المزايا ترجح على المخاطر. وبقدر التقدم الطبي بارتكاب أخف الضررين: الاستقطاع لانقاذ المتلقي من الهلاك ولقد كانت خشية الهلاك الذي يمكن أن يصيب المعطى من الاستقطاع، أضافه الى الهدف الموهوم في زراعة عضو في جسم يلفظه ويطرده، من بين الأسباب التي كانت تمكن أن تدعو الفقه التقليدي الى رفض هذا العمل اما وقد قيدت تضحيه المعطى بالقيود السابق بيانها وتحول الهدف من موهوم الى مضمون أو في الأقل مظنون في العصر الحديث مع تقدم الطب والجراحة فيجب أن يتغير الحكم لأنه لا ينكر تغير الأحكام بتغير الزمان(١٠٨) ولانه حيثما توجد المصلحة فثم شرع الله(١٠٩)

٢ ــ التحقق من الموت:

(٢٧) يخضع الاستقطاع من الجثة لذات القيود التي تقتضيها المقارنة بين المصالح السابق عرضها. وان كان يراعى، نظرا الى أن الاستقطاع لا يخشى منه الهلاك او الضرر

بالنسبة للمعطي فهو بالفرض قد مات(١١٠)، ان ترجيح كفة مصلحة المتلقي لن يواجه صعوبات مثل تلك التي تعرض في حالة الاستقطاع من جسم انسان حي على ان ترجيح مصلحة المتلقي، باعتباره انسانا حيا، على المصالح التي تتعلق بالجثة يفترض ان الاستقطاع سيتم من جثة انسان ثبت موته. واذن لا يجوز الاستقطاع من الجثة قبل التحقق من حدوث الموت.

واستطيع أن أزعم انني راجعت معظم الآيات القرآنية ان لم يكن كلها، التي ورد بها ذكر كلمة الموت ومشتقاتها، ولم أجد فيها تعريفا صريحا للموت، وان كان يمكن لنا باجتهادنا الشخصي، استخلاص معنى الموت الحقيقي الذي عناه القرآن الكريم في بعض آياته، وسنشير الى هذا المعنى تلك الآيات عند دراسة الانعاش الصناعي وبطبيعة الحال لم يتعرض الفقهاء والتقليديون لتعريف الموت من الناحية الطبية، فهذا ليس من اختصاصهم، وان كانوا قد حاولوا تعريفه من الناحية التصويرية(١١١) ومن ناحية علاماته(١١٢) ومن ناحية آثاره في مجال الحقوق والديون(١١٣). وبطبيعة الحال لا يمكن التعديل على هذه التعريفات لأنها لا تضع معيارا علميا للموت ينبع من داخل الجسم هذا فضلا عن ان جانبا من الأفكار التي بنى عليها بعض الفقهاء استنتجاتهم قد تخطاها التطور العلمي. فهذا ابن حزم(١١٤) يقول (لا يختلف اثنان من أهل الشريعة وغيرهم في انه ليس إلا حي أو ميت ولا سبيل الى قسم ثالث..) حيث ان الطب الحديث أثبت وجود طائفة ثالثة بين الاحياء والأموات حيث يكون الانسان قد مات طبيا يموت مخه مع بقاء بعض أجزاء جسمه حية بمساعدة أجهزة الانعاش الصناعي التي تكفل استمرار قيام بعض الأعضاء الأساسية للحياة، كالقلب والرئتان، بوظائفها. وهنا يثور التساؤل عن مدى شرعية استقطاع أعضاء من جسم من يوجد في هذه الطائفة الثالثة. تقتضي الاجابة على هذا السؤال معرفة مراحل الموت أو أنواعه ومعيار الموت الحقيقي للانسان الذي استقر عليه الطب الحديث.

(٢٨) يتنوع الموت الى ثلاثة أنواع يمثل كل نوع منها مرحلة من مراحل الموت(١١٥) ففي الأحوال العادية يحدث الموت الاكلينيكي، في مرحلة أولى حيث يتوقف القلب والرئتان عن العمل، وفي مرحلة ثانية تموت خلايا المخ بعد بضعة دقائق من توقف دخول الدم المحمل بالاكسجين للمخ. وبعد حدوث هاتين المرحلتين تظل خلايا الجسم حية لمدة تختلف من عضو لآخر، وفي نهايتها تموت هذه الخلايا فيحدث ما يسمى بالموت الخلوي وهذه هي المرحلة الثالثة للموت. ويستنتج من هذا انه من الممكن أن يتوقف قلب انسان على العمل ولكن خلاياه أعني خلايا القلب تظل حية ولذلك فان موت هذا الانسان ليس إلا موتا ظاهريا لا يمنع من اعادة القلب الى عمله الطبيعي عن طريق استخدام أجهزة الانعاش الصناعي. أما اذا مات المخ، بعد بضعة دقائق من توقف القلب والرئتان عن العمل فلا أمل، بحسب قدرة بني آدم وعلمهم، في اعادة الحياة الى المخ وبالتالي الانسان في مجموعة. لذلك استقر الطب الحديث على ان موت خلايا المخ الذي يؤدي الى توقف المراكز العصبية العليا عن عملها هو معيار موت الانسان موتا حقيقيا(١١٦) ورغم حدوث الموت الحقيقي

للانسان فان خلايا بعض أعضاء جسمه تظل حية لحين تدخل الموت الخلوي، ومن الممكن المحافظة على حياة هذه الأعضاء بتزويدها بالدم المحمل بالاكسجين وغيره من ضروريات الحياة عن طريق أجهزة الانعاش الصناعي، وبهذا يمكن الاستفادة منها، ليس عند صاحبها فهو قد مات بموت المخ، ولكن عند غيره من الأحياء وهكذا فانه يكفي للتأكد من موت المعطي التحقق من موت جميع خلايا مخه ومن التوقف التلقائي للوظائف الاساسية للحياة، ولكن يمكن لاجهزة الانعاش الصناعي ان تكفل بعد ذلك بقاء بعض خلايا جسمه حية. ولذلك فان الاستقطاع الذي استوفى شروطه الأخرى، من انسان تعدت حالته مرحلة موت المخ يكون جائزا شرعا، ولا يعد استقطاع القلب منه مثلا قتلا له.

على ان الطب الحديث الذي أحرز تقدما ملموسا في مسائل نقل الاعضاء البشرية ومن بينها كفالة حياة خلايا الجسم بعد موت المخ عن طريق أجهزة الانعاش الصناعي آثار مشاكل شرعية على مستوى آخر، تتعلق بالحدود التي يجوز فيها اطالة الحياة عند انسان على وشك الموت فلنعالج هذه المسألة إذن.

«المبحث الثالث»
الحدود الشرعية للانعاش الصناعي

(٢٩) نعتقد أن الحكم الشرعي للاعمال المستحدثة في مجال الطب والجراحة، فيما لو لم يرد نص شرعي صريح، يبحث عنه في ضوء الأهداف العامة للشرع، وبصفة خاصة حفظ النفس والعرض والعقل، وقواعده العامة وبصفة خاصة قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين ودرء أعظم المفسدتين. ونحن نقدم هنا الانعاش الصناعي كنموذج للاعمال الطبية التي يمكن أن يتأرجح حكمها بين الاباحة والتحريم بحسب ما إذا كان الهدف منها حفظ حياة قائمة أو اطالة موت ثابت. ولقد آثار الانعاش الصناعي مشكلة دينية تتعلق بالقدرة على اعادة الحياة للموتى، فلقد قيل بأن هناك أشخاصاً ماتو وأعيدت لهم الحياة بوسائل طبية، وهو الأمر الذي يتعارض مع الحقيقة العقائدية التي تقضي بأنه ليس في مقدور البشر اعادة الحياة لمن مات الا إذا كان ذلك بمعجزة أنزلها الله بسلطان من عنده ولحكمةيراها. وحتى يتبين لنا وجه الحقيقة فيما شاع هكذا على الانعاش الصناعي فإنه يلزم تحديد حالة الانسان الذي تستخدم عنده من حيث الحياة أو الموت.

«المطلب الاول»
الانعاش الصناعي اطالة للحياة

(٣٠) لا تستغرق المدة بين توقف القلب والرئتان عن العمل (الموت الاكلينيكي) وبين موت المخ أكثر من بضع دقائق قليلة، وفي هذه المدة القصيرة يعد الانسان من بين الأحياء(١١٧) ويتعين من ثم انقاذه حتى لا تموت خلايا مخه. وإذن فالغرض من استخدام أجهزة الانعاش الصناعي في هذه الحالة هو اطالة حياة المريض. ولا يعد — ذلك من قبيل إعادة الحياة اليه لأنه ما زال حياً في حكم الشرع حتى ولو كانت بعض مقومات حياته قد توقفت عن العمل التلقائي. فمن قربت نفسه من الزهو قد له الحرمة ما للاحياء منها بحيث يستحق من يتسبب في إزالة ما تبقى له من

الحياة العقاب(١١٨) مؤدى ذلك أنه إذا نفذ الطبيب التزامه الشرعي أو القانوني أو التعاقدي بتركيب أجهزة الانعاش الصناعي مريض فلا يجوز له، قبل موت مخه، أن يفصل هذه الاجهزة وإلا تسبب في موت المريض موتاً حقيقياً لارجعه فيه(١١٩) ولا يشفع الطبيب في فعلته هذه وجود أناس آخرين في نفس حالة المريض، في حاجة الى أجهزة الانعاش الصناعي لأن مبدأ التساوي بين الناس، معصومي الدم، يمنع التضحية بحياة انسان لانقاذ حياة آخرى(١٢٠)، كما أن الضرر لا يزال بمثله. والدليل على تساوي الناس في نظر الشرع، لا فرق بين حياة أحدهم حياة آخر(١٢١) إنه أوجب جزاء لا يختلف في نوعه أو مقداره (القصاص أو الدية) ــ باختلاف المعتدى عليه، لان هذا الجزاء يقوم على ما لكل إنسان من حق في سلامة حياته وبدنه وهو حق يستوفي فيه الناس جميعاً(١٢٢)، وفي الحديث النبوي الشريف «المسلمون تتكافأ دماؤهم»

(٣١) على أن مبدأ المساواه هذا بين حقوق الناس في الحياة وإن كان يمنع الطبيب من حرمان انسان من الاجهزة التي ركبت فعلا على جسمه ليضعها على جسم انسان آخر في نفس حالة الانسان الاول. فإن الطبيب يجد نفسه في موقف لا يحسد عليه اذا وجد أمامه أكثر من انسان في النزع الأخير وهو لا يملك الا جهازاً واحداً أو أجهزة بعدد قليل لا يكفيهم، فهنا إذا تساوت المصالح فإن الطبيب مخول، طبقاً للقواعد الكلية، بالتخير في التقديم والتأخير بشرط أن يقوم اختياره على معايير موضوعية واعتبارات إجتماعية تتصل بمدى نفع الشخص للمجتمع وبمدى إمكان إنقاذ حياته، وليس على اعتبارات شخصية تعتمد على المال أو النسب أو السلطة ذلك أنه إذا كانت المزايا التي يخولها الحق في الحياة بالنسبة للانسان لا تختلف من انسان لآخر، فإنها تختلف مع ذلك في منفعتها للجماعة(١٢٣). فالمصالح هنا متساوية على المستوى الفردي ولكنها متفاوته على المستوى الاجتماعي والواجب، طبقاً للقاعدة الكلية، تحصيل أعلى المصلحتين. ومن المناسب الا يوكل الأختيار المشار اليه إلى فرد واحد بل ينبغي أن يتخذ القرار في فريق طبي.

«المطلب الثاني»
«الانعاش الصناعي اطالة للموت»

(٣٢) في مراكز الرعاية المركزة، حيث لا تكفي الاعداد المتوفرة، من هذه الاجهزة باحتياجات المرضى، يقف الأطباء «في حيرة بين حالتين: حالة تحتكر الجهاز لا لسبب الا لتأجيل اعلان الموت وحالة في حاجة إلى الجهاز لأنقاذ حياتها ولا تجده»(١٢٤) ويهمنا هنا أن نبين من جهة أن الحياة الصناعية التي يحياها المريض، الذي ماتت خلايا مخه ليست أحياء للموتى ومن جهة أخرى أن ايقاف أجهزة الانعاش الصناعي في هذه الحالة، يعد أمراً جائزاً في الشرع والقانون.

أولا: هل الانعاش الصناعي إحياء للموتى؟

(٣٣) سبق أن رأينا أن اعادة القلب والرئتان الى عملهما، وقبل حدوث موت المخ، لا يعد اعادة الحياة للموتى. كذلك لا يعد من قبيل العودة للحياة بعد الموت استيقاظ الانسان من الغيبوبة العميقة(١٢٥) حيث يتوقف المخ عن عمله رغم أن خلاياه ما زالت حية. أما إذا

ماتت خلايا المخ فإن صاحبه يفقد كل الصفات التي تتميز بها الحياة الانسانية الطبيعية و يعد في حكم الموتى طباً وشرعاً. وليس في مقدور بشر، بعد ذلك، أن يعيد الحياة الطبيعية اليه. وإذا كانت أجهزة الانعاش الصناعي لا تكفل في هذه الحالة الاخيرة الا الحياة الصناعية لبعض خلايا الجسم فلا يصح القول بأنها تعيد الحياة الى الموتى

ونظراً الى أن مثل هذا القول يتعارض مع الاسس التي تقوم عليها الاحكام العقائدية في الشرع فلقد ذهب البعض(١٢٦) الى أن الموت الحقيقي، الذي لا رجعة الى الحياة من بعده، لا يتحقق بتوقف أجهزة الجسم عن عملها ولكن بموتها وتحللها الى عناصرها الاولية. وفي اعتقادي أن الموت الحقيقي للانسان يتحقق في وقت يسبق تحلل جسمه الى التراب كما أنه ليس في مقدور بني آدم حتى في هذه الحالة إعادة الحياة للموتى. بيان ذلك أن الموت الحقيقي، بحسب ما إستقر عليه الطب الحديث، يتحقق بموت المخ والتوقف التلقائي لأجهزة الجسم التي تقوم بالوظائف الأساسية للحياة (المراكز العصبية العليا والقلب والرئتان) وهو أمر يسبق بمدة ليست قصيرة تحلل الجسم الى عناصره الاولى. والقول بأن الموت الحقيقي للانسان يتجسد في تحلل خلاياه الى عناصرها الأولى هو قول يخالف الواقع لأنه أمكن حفظ الجثث من التحلل، على مدى — ألوف السنين عن طريق التحنيط مع أن صاحب الجثة قد مات موتاً حقيقياً. ويمكن أن يستفاد حدوث الموت الحقيقي للانسان قبل تحلل جسمه الى عناصره الاولى من قوله تعالى **«أيعدكم انكم اذا متم وكنتم تراباً وعظاماً أنكم مخرجون»**(١٢٧).

فالعطف الوارد في الآية الكريمة يفيد المغايرة أو على الأقل يفيد أن تحلل الجسم الى التراب ما هو الا نتيجة للموت الذي حدث من قبل(١٢٨) و يؤيدنا في قولنا ان الموت الحقيقي للانسان في نظر الشرع إنما يتجسد في موت الجهاز الذي يعتمد عليه عمل المراكز العصبية العليا في التنسيق بين وظائف أجهزة الجسم، أن القرآن الكريم يعبر عن جملة الوجود الجسدي للانسان بالاشارة الى هذه المراكز، ونجد هذا في قوله تعالى **«وإذ أخذ ربك من بني أدم من ظهورهم ذريتهم»** (١٢٩) والمقصود بالظهور في الآية الكريمة العمود الفقري لهيكل الانسان الذي هو قوام بنيته ومركز النخاع الشوكي الذي يتحكم في حياة الانسان بتوجيه من المخ(١٣٠).

(٣٤) فإذا مات الانسان موتاً حقيقياً، بموت خلايا مخه، فإن القول باعادة الحياة اليه عن طريق الانعاش الصناعي، فضلا عن أنه يخالف الواقع لأنه لا يعيد خلايا المخ الى الحياة، يخالف الحقيقة العقائدية التي تقضي بأن الاحياء والاماته إنما هي من الافعال التي لا يشارك أحد فيها الله تعالى(١٣١) **«إنا نحن نحي الموتى»** (١٣٢). ومن المنكرات أن يدعي العبد لنفسه ما هو من اختصاص الله تعالى(١٣٣) الذي يستطيع هو وحده أن يميت الانسان و يعيده للحياة ليس فقط في الآخرة(١٣٤) ولكن أيضاً في هذه الحياة الدنيا ذاتها (**ألم تر الى الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم أحياهم**) (١٣٥). فحقيقة منح الحياة

وسلبها واعادتها هي سنة كونية خفيه لا يملك الانسان منها شيئاً(١٣٦): **«ولا يملكون موتاً ولا حياة ولا نشورا»** (١٣٧)، الا ماأذن به الله تعالى(١٣٨)، كما أن اعادة الحياة للموتى تعتبر خارقة، كخارقة الحياة الاولى، هي بيد الله وحده الا ما أذن به الله(١٣٩). كمعجزة تثبت وجوده(١٤٠). فإذا قضى الله، بحكمته، بموت انسان، فليس في مقدور أحد أن يؤخر قضاءه.. **«ولن يؤخر الله نفساً إذا جاء أجلها»** (١٤١). ولن يستطيع أحد من الخلق أن يمنع قضاء الله ويعيد الحياة لمن أماته: **«فادرؤا عن أنفسكم الموت إن كنتم صادقين»** (١٤٢).

إذا كان من المستحيل بالنسبة لبني آدم اعادة الحياة لمن ماتت خلايا مخه **«إن أجل الله اذا جاء لا يؤخر لو كنتم تعملون»** (١٤٣) فهنا يحق لنا أن نتساءل عن فائدة تركيب أجهزة الانعاش الصناعي على جثته، وبالتالي عن مدى شرعية ايقاف عمل هذه الاجهزة.

ثانياً: هل ايقاف أجهزة الانعاش الصناعي جائز شرعاً؟:

(٣٥) إذا كان الشارع قد أباح العمل الطبي والجراحي لأنه يحفظ مصالح راجحة اجتماعياً تتمثل في المحافظة على الحياة وصيانة الصحة، فإن علة الاباحة تزول متى زالت الحياة التي تتوفر لها صفات الحياة الانسانية، ويتعين من ثم التوقف في العمل. وهذا الأمر يصدق على العمل الطبي المتمثل في الانعاش الصناعي لانسان ثبت موت مخه رغم تمتعه بحياة صناعية. وبينما يعتبر علم الطب أن مثل هذا الانسان قد مات فإن الفقه والقانون لا يعتبران انساناً ما قد مات طالما قلبه ينبض، ويلزم لاعتباره ميتاً اتخاذ اجراءات معينة كتحرير شهادة الوفاة بعد توقف قلبه عن النبض تلقائياً. وإذا كان الفقه والقانون يبدوان هكذا متخلفان عن ركب الامكانيات الحديثة للطب فانه ذلك يرجع الى تمسكهما بحماية حقوق الانسان الى أبعد مدى في مواجهة هذه الامكانيات التي تخلو، على الرغم من مزاياها التي لا تنكر، من مضار.

إن الصعوبة الشرعية والقانونية تكمن فيما اذا كان الفرد الذي توقف مخه عن العمل بصفة نهائية لموت خلاياه يمكن اعتباره شخصاً مكلفاً بالاحكام الشرعية حين يقف الفقه والقانون بجواره لحمايته، أو أنه لا يعدو أن يكون مجموعه من الاعضاء والخلايا المجردة من كل ارادة انسانية والتي لا عمل لها في جسم صاحبها ولا تحظى من ثم بحماية الفقه والقانون. ولعله مما يساعد على تذليل هذه الصعوبة ويؤدي الى وضوح الرؤية أن نفصل، بالنسبة للميشوس من حياته، بين الحياة العضوية والحياة الانسانية، وهذه الاخيرة هي التي تجعل الحياة الاولى نافعة للانسان والمجتمع، فإذا انتهت الحياة الانسانية تلقائياً فهل يكون من الجائز في الشرع والقانون إنهاء الحياة العضوية؟.

وتتضمن الحدود الشرعية والقانونية للانعاش الصناعي من ناحية الكشف عن حكم ايقافه بالنسبة لمن تجردت حياته عن صفاته الانسانية ومن ناحية أخرى وضع قيود تمنع من حرمان المريض مما تبقى له من حياة انسانية.

١ــ حكم ايقاف أجهزة الانعاش

الصناعي:

(٣٦) إذا استحال عودة الوظائف الاساسية للحياة تلقائياً بعد توقفها بسبب توقف عمل المراكز العصبية العليا بعد موت المخ، فهل يتمتع من وصلت حالته الى هذا المستوى بحياة انسانية جديرة بالحماية؟

حكم الحياة الانسانية أي مقوماتها التي تميزها عن غيرها، هو الادراك والشعور والقدرة على الاتصال بالعالم الخارجي والتعامل معه(١٤٤). ولا شك أن من مات مخه(١٤٥)، لا يستطيع أن يتحكم في تعامله مع العالم الخارجي، وتزول من ثم حياته الانسانية ويصبح في حكم الاموات. ولما كان الانعاش الصناعي لا يعيد للحياة الانسانية مقوماتها، الادراك والشعور والقدرة على الاتصال بالعالم الخارجي، بعد أن ماتت خلايا المخ للانسان، فلا يعد ايقاف عملها حرماناً له من حياة انسانية بعد أن فقدها من قبل، والمفروض أن لا يعد فعله هذا أيضاً جريمة قتل في حكم الشرع والقانون لان هذه الجريمة لا تقع الا في محل هو حي بحسب تعبير الفقهاء (١٤٦).

أو في عبارة أخرى لأن جريمة القتل تفترض وجود حياة انسانية طبيعية. فإذا ثبت أن الاعتداء وقع على انسان ميت فإن فاعله لا يعد قاتلا، ولا يعاقب بعقوبات الاعتداء على الحياة (١٤٧) كذلك فإن الطبيب، الذي اقتنع بأنه يتعامل مع جثه، مطالب بألا ينسى، في كفاحه ضد الموت، الاحترام الواجب للموت، فإذا كان الانسان قد فقد علاقاته مع العالم الخارجي فأي قيمة لحياة لم تعد موجودة. ان احترام الموت واحترام حياة الاقارب وحرمه الطب ذاته هي امور تقضي بالانحناء أمام ماهو قائم فعلا **«ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في انفسكم الا في كتاب من قبل أن نبرأها لكيلا تأسوا على ما فاتكم ولا تفرحوا بما آتاكم»** (١٤٨)

فإذا ترك الطبيب أجهزة الانعاش الصناعي تعمل على جثة المريض، بعد ذلك فإنه لا يفعل أكثر من إطالة الحياة العضوية بطريقة صناعية التي هجرتها الى غير رجعة، الحياة الانسانية(١٤٩)، أو اطالة احتضاره، وهذا ضرب من العبث طالما أنه لا فائدة منه لأحد، يجب أن يتنزه عنه الطب ويتعين من ثم فصل أجهزة الانعاش عن الجثة لاستخدامها عند الاحياء، فهذا هو ما يقضي به القانون الانساني الذي يعطي الاولوية لمصالح الاحياء(١٥٠). ومن المفترض أن المريض الذي فقد حياته الانسانية، ما كان ليريد أن يكون طريقة الى الموت مضطرباً مليئاً بالعقبات(١٥١). لذلك فمن حق الاسرة أن تطلب الى الطبيب ايقاف اجهزة الانعاش الصناعي، كما أن من حق الطبيب أن يوقف عملها فهذا ما يمليه عليه واجبه الانساني. ويجب الا ننسى أن للطبيب، بصفة خاصة اذا كان يعمل في مرفق عام دورا اجتماعياً يقوم به الى جوار دوره في انقاذ المرضى.

(٣٧) إذا كان لا صعوبة في القبول بان ايقاف اجهزة الانعاش الصناعي يعد قتلا إذا تم قبل موت مخ المريض وانه على العكس لا يعد قتلا اذا كان تركيب هذه الاجهزة قد تم بعد موت مخ المريض فحياته هنا كانت غير متحققة، فان الصعوبة الحقيقية توجد في حالة ما إذا كانت هذه الاجهزة قد علقت على

المريض قبل موت مخه، فحياته هنا كانت متحققة، وأوقفت عن العمل بعد ثبوت موت مخه. فالمريض في هذه الحالة وإن كان قد فقد الحياة في رأي الطب الا انه ما زال يتمتع بها في نظر الفقه والقانون طالما لم تتخذ الاجراءات الرسمية لاعلان وفاته(١٥٢). ان واجب الطبيب في مفهوم الفقه والقانون، يكمن في المحافظة على الحياة أو ما تبقى منها وليس في اطفاء شعلة الحياة التي تظل حدوتها قائمة، في نظريهما، لحين اعلان الوفاة رسمياً فإذا كان الطبيب قد تدخل قبل موت المريض، لانقاذه كالتزام وقع في ذمته بحكم الشرع أو القانون أو العقد، فلا يجوز له أن يتحلل من التزامه هذا بارادته المنفردة لمجرد اقتناعه بحدوث الموت الذي لا رجعة فيه: فتشبث الفقه والقانون بحماية الحياة الانسانية ادى بهما الى عدم التسليم بالموت الا باتخاذ اجراءات رسمية تلي ثبوت الموت الحقيقي عند الطبيب. وإذا كان لموقف الفقة والقانون هذا آثاره الحميدة في حماية الحياة الانسانية، حتى في الاحوال التي يشك في وجودها.

فإنه يترتب آثارا انسانية وهي الآلام النفسية لدى الاقارب، وأخرى اقتصادية وهي تعطيل الاجهزة القليلة العدد فيما لا طائل منه، يجب وضع حد لها تنتهي عنده بنهاية الحياة الانسانية لذلك فإن التوفيق بين حماية حق الإنسان في الحياة وبين حقوق الآخرين بمن فيهم اسرة المريض والمجتمع، يقتضي وضع نظام تراعى في أركانه تغليب مصلحة الاحياء.

٢ــ الضمانات الواجب توافرها في قرار ايقاف الحياة الصناعية:

(٣٨) لاشك في أن هناك مصالح متعددة يمكن أن تتأثر بايقاف أجهزة الانعاش الصناعي القليلة العدد، فهناك مصلحة المريض المعلقة عليه هذه الاجهزة في المحافظة على حياته أو على ما بقي منها ومصلحة غيره من المرضى الاحياء الذين تقتضي المحافظة على حياتهم تركيب هذه الاجهزة على أجسامهم. ولقد سبق أن رأينا كيفية حل التنازع بين هذه المصالح اذا كان المريض لم يفقد اتصاله بالعالم الخارجي. أما إذا فقد المريض وعيه الى غير رجعة بموت خلايا مخه فهنا تجتمع في عمل واحد وهو ايقاف الانعاش الصناعي، مصالح ومفاسد، مصالح غيره من المرضى الاحياء ومفسدة حرمان المريض من حياة عضوية صناعية مجردة من كل معنى انساني، بالتالي حرمان أهله من الامل في عودته لحالته الطبيعية، ونحن نعلم أنه اذا تعذر تحصيل المصالح ودرء المفاسد جميعاً فانه يجب، طبقا للقواعد الكلية، تقديم المصلحة ان كانت أعظم من المفسدة، ولا شك أن مصلحة انقاذ الاحياء أعظم من مفسدة حرمان مريض من مجرد حياته العضوية الصناعية، كما ان مصلحة الاحياء في المحافظة على حياتهم الطبيعية أولى من مصلحة مريض في المحافظة على حياته الصناعية.

(٣٩) ونظرا لخطورة مركز القائم على ترجيح كفتي ميزان المقارنة بين المصالح فاننا نقترح هنا نظاماً لا يخالف الشرع والقانون ويبعد كل شبهه عن قرار ايقاف اجهزة الانعاش الصناعي عن مريض ثبت طبيا موته طبيعيا وحقيقياً بموت خلايا مخه.

ويتلخص هذا النظام في أن الطبيب لا يجوز له ان يقنع برأيه الفردي بعدم امكان عودة

المريض للحياة الطبيعية. بل يجب عرض مثل هذا الامر على فريق طبي متخصص. فاذا ثبت لدى هذا الفريق إنه لا أمل في عودة الحياة الطبيعية للمريض، فانه يستأذن جهة رسمية في ايقاف أجهزة الانعاش الصناعي وهذه الجهة الرسمية لن توافق على تنفيذ قرار إيقاف هذه الأجهزة إلا بعد إتخاذ إجراء لاعلان الوفاة كتحرير محضر أو شهادة وفاة وموافقة الأسرة على هذا الايقاف فاذا أوقف الطبيب أجهزة الانعاش تنفيذاً للقرار المصدق عليه المستوفى لشروطه فان هذا الاجراء يكون سليماً من الناحية الشرعية والقانونية ولا يؤاخذ عليه الطبيب.

كان هذا مجرد اقتراح. قد يكون صائباً وقد لا يكون. استهدفت به التوفيق بين المصالح المتزاحمة في هذا المجال. ورعاية منا لمصالح الأحياء فدون إهدار للمصالح التي تعلق بالمريض المركبة عليه أجهزة الانعاش.

(٤٠) ونود في النهاية أن نقول ان صراع الانسان ضد الموت يجب ألا ينسيه الحقيقة الأزلية وهي أن هذه الحياة الدنيا إنما هي دار عبور وهي لابد الى فناء ولا يبقى إلا وجه ربك ذي الجلال والاكرام: «بل تؤثرون الحياة الدنيا، والآخرة خير وأبقى» (١٥٣). ولو أدرك الانسان عن عمق واستنارة هذه الحقيقة لأقتنع بأن للعلم و بالتالي الطب، حدوداً يجب ألا يتعداها. ولتبين أن الأولى، عند اليأس من الحياة أن يكون نافعاً للناس حتى في مماته، وأن هذه وسيلة لخلوده في الآخرة ــ وليعلم من سلك سبيل الطب ان الله سننه في خلقه وفي موتهم: **«والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب ان ذلك على الله يسير»** (١٥٤).

الخاتمـــة

(٤١) لقد كان للاكتشافات العلمية في مجال الطب والجراحة وقع القنابل في عالم تسوده المبادىء التقليدية التي ترى ان حرمة النفس والجسم والجثة هي أحد الأركان الأساسية للنظام الشرعي والقانوني السائد. هذه الاكتشافات، التي لو تركت بدون ضابط فانها ستؤدي الى تغيير الأعراف والأفكار بل والأخلاق، يجب أن يتسلح الفقهاء لمواجهتها بحكمها الشرعي حتى لا تتعدى حدودها فتصطدم بسنة الله **«ولن تجد لسنة الله تبديلا»** (١٥٥) ان الفقه مطالب بالبحث عن أحكام مستحدثات الطب في الشريعة حتى لا نكون تابعين حتى في هذه الأحكام.

واذا كان يطلب من الفقه والقانون ان يراعيا الامكانيات الحديثة للطب والبيولوجيا في وضع أحكامها، فان ذلك مقيد بعدم التعارض مع كليات الشريعه، وبقدر ما تحفظه هذه الامكانيات من مصالح جديرة بالرعاية، وإلا فان للاكتشافات الحديثة للعلوم البيولوجية والطبية استعمالات لا فائدة منها بل أنها قد تكون مضرة. ان قواعد الشريعة على سعتها وترحيبها بكل تقدم علمي لمصلحة البشرية لا يمكن أن ترضخ للامكانيات الحديثة للعلوم، لأن الشرع يحيط بعلمه و بأحكامه كل شيء، حين أن العلم لا يمكن أن يتسع لادراك عواقب اكتشافاته **«يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء وسع كرسيه السموات والارض»** (١٥٦).

وآراء طرقات العلم، المفيدة منها والضارة، على أبواب الفقه والقانون فان الفقيه يجد نفسه أمام طريقين متقابلين الأول طريق اليقين طريق الله الخالق العالم بمن خلقه، والثاني طريق العلم والتجارب وهو طريق لا يتسم بالثبات أو باليقين. وليس معنى اختيار الفقيه للطريق الأول أنه يرفض سلوك الطريق الثاني ولكن معناه أنه لا يأخذ من العلم إلا ما يحفظ مصالح راجحة في الشرع، فحيث توجد المصلحة فثم شرع الله إنما يجب على الفقيه، وهو بصدد بيان الحدود الشرعية لمكتسبات العلوم ألا يقيد نفسه باجتهادات فقهية تقليدية صدرت في عصر لم يكن يعي بعد الكنوز التي اكتشفها العقل البشري في العصر الحديث.

فلكل حدث جديد فقه يستند الى أصول الشريعة ذاتها الواردة في القرآن والسنة، فالأحكام الفقهية، التي هي مجرد اجتهادات وتفسيرات لما أجمل القرآن والسنة بتغير الزمان ولا يبقى ثابتاً إلا أصول الشريعة الواردة في القرآن والسنة. لذلك فان المعيار الذي استندنا اليه في البحث عن الحكم الشرعي للانجازات الطبية الحديثة هو مدى اتفاق هذه الانجازات مع كليات وأصول الشريعة، بينما واقتصر دور، الفروع والاجتهادات الفقهية على تحديد الاطار الشرعي الذي يجب أن تبحث فيه المسألة.

(٤٢) ومن المهم أن أبرز هنا أحد الدروس المستفادة من هذا البحث ألا وهو انه لما كان الحكم الفقهي يجب أن يبنى على معلومات علمية صحيحة، فمن الضروري أن تتضافر جهود علمائنا المتخصصين في العلوم الكونية والشرعية للكشف عن حكم الشرع في دقائق العلم الحديث. وأحب أن أشير أخيراً، أن أهمية البحث عن الحكم الشرعي للانجازات الحديثة للطب لا تقتصر على نطاق العلوم الشرعية، ولكنها تتعدى ذلك الى مجال علوم القانون الوضعي. ففي كل مرة يثبت فيها حكم الاباحة لعمل من الأعمال الطبية أو الجراحية، اذا استوفى عدة شروط، فان الطبيب الذي يمارسه إنما يستعمل حقاً له، ولا يجوز بعد ذلك مساءلته عنه.

وتظهر أهمية هذه النتيجة في القوانين الوضعية التي تجعل من الشريعة الاسلامية المصدر الرئيسي للتشريع الوضعي، فيما يعتبر حقاً في الشريعة يجب أن يعتبره التشريع ايضاً حقاً.

الهوامش

(١) القرفي، الفروق، طبعة دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، ١٣٤٤هـ، ص ١٩٥.

(٢) المادة ٩٦ من مجلة الأحكام العدلية.

(٣) الكاساني، بدائع الصنائع، جـ٧، القاهرة، ١٩١٠، ص ١٧٧.

(٤) ابي اسحاق (الشاطبي)، الموافقات في أصول الأحكام، جـ١، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٩٤٣، ص ٢٢٤، ٢٦٢، ابن عبد السلام، قواعد الأحكام، جـ١، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٣٤ ص ١٨٣، القرافي جـ١، ص ١٤٠.

(٥) ابن عبد السلام ج ١ ص ٧، جلال

الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، القاهرة ١٩٣٨، ص ٨١.
(٦) النووي، المجموع شرح المهذب جـ٩، ادارة الطباعة المنيرية القاهرة بدون تاريخ، ص ٤٠.
(٧) البقرة / ٦١.
(٨) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، جـ١، القاهرة، ص ١١١.
(٩) ابن عبد السلام جـ١ ص ٥٥، ٦٩، الكاساني جـ٧ ص ٢٥٧، ٢٩٧، الزيلعي، تبين الحقائق، جـ٦، الطبعة الأولى، القاهرة، ٣١٥هـ، ص ١٠٣.
(١٠) ابن عبد السلام جـ١، ص ٨٤.
(١١) مجلة الأحكام العدلية م ٢٩، صبحي محمصاني، فلسفة التشريع في الاسلام بيروت، ١٩٦١، ص ٢٧١، السيوطي ص ٨٨، ابن عبد السلام ج١ ص ٨٩.
(١٢) ابن عبد السلام جـ١ ص ٨٨.
(١٣) مجلة الأحكام العدلية م ٣٠، ابن عبد السلام جـ١ ص ٩٢.
(١٤) ابن عبد السلام جـ١ ص ٨٨، ٩٧، من ذلك أن مصلحة انقاذ الحي أعظم من مفسدة انتهاك حرمة الموتى، النووي جـ٩ ص ٤١.
(١٤م) ابن عبد السلام جـ١ ص ٩٧، السيوطي ص ٨٨، ابن قدامة، المغني، جـ٢، طبعة ١٣٦٧خـ، ص ٤٠٧، فتوى لجنة الفتوى بالأزهر رقم ٤٩٠، مجلة الأزهر نوفمبر ١٩٦٢، ص ٥٢٣، فتوى دار الافتاء المصرية سجل مسلسل ٤٥٤ ص ٢٧٦، الدجوى، تشريح الميت، مجلة الأزهر، ١٣٥٥هـ، العددان ٧، ٨.
(١٥) مجلة الأحكام العدلية م ٢٦.
(١٦) مجلة الأحكام العدلية م ٢١.
(١٧) مجلة الأحكام العدلية م ٢٢، السيوطي ص ٨٥.
(١٨) مجلة الأحكام العدلية م ٢٥، السيوطي ص ٨٧.
(١٩) مجلة الأحكام العدلية م ٣٢.
(٢٠) فتوى لجنة الفتوى بالأزهر منشورة بمجلة الأزهر، ١٩٦٢ ص ٥٢٣.
(٢١) محمد حسنين مخلوف، فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، ١٠٩، الطبعة الأولى، القاهرة ١٩٦٥، ص ٣٦٠.
(٢٢) عبد العزيز المراغي، مسئولية الأطباء، مجلة الأزهر، المجلد ٢٠، ١٣٦٨هـ، ص ٤١٦، محمد ابراهيم، مسئولية الأطباء، مجلة الأزهر، المجلد ١٩، ١٣٦٧هـ، ص ٤٩، ابن حزم. المحلى جـ١٠، ادارة الطباعة المنيرية القاهرة، ١٣٥٢هـ، ص ٤٤٤.
(٢٣) ابن قيم الجوزية، زاد المعاد، جـ٣، المطبعة المصرية، ١٣٧٩هـ، ص ١١١.
(٢٤) ابن القيم جـ٣ ص ١١٠، قاضيخان، الفتاوى الهندية، جـ٥، القاهرة ١٣١٠هـ، ص ٣٦٠.
(٢٥) ابن القيم جـ٣ ص ١١٠.
(٢٦) ابن القيم جـ٣ ص ١١١.
(٢٧) ابن القيم المرجع والمكان السابقان.
(٢٨، ٢٩) ابن القيم جـ٣ ص ١١٠.
(٣٠) مجلة الأحكام العدلية م ٩١.
(٣١) الفتاوى الهندية جـ٥ ص ٣٥٥، المراغي ص ٢١٢، حاشية الطهطاوي على الدر المختار، جـ٤، المطبعة

العامة، عصر، ١٢٨٣هـ، ص ٢٧٥، ابن قدامة المغني، جـ٢٠، الطبعة الأولى، ١٣٤٧هـ، ص ٣٤٩، ٣٥٠.

(٣٢) حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، جـ ٤، الطبعة الثانية، القاهرة ١٣٠٩هـ، ص ٢٥، ٢٧، ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢، المطبعة الجمالية، القاهرة، ١٣٢٩هـ، ص ١١٥، الخرشي، شرح مختصر خليل جـ٨، ط ٢، المطبعة الاميرية، القاهرة، ١٩٧٣، ص ١٧٢، الكاساني جـ٧ ص ٣٠٥.

(٣٣) السيوطي ص ١٥٢.

(٣٤) الخرشي المرجع والمكان السابقان، الفتاوى الهندية جـ٦ ص ٣٧ الخفيف المرجع والمكان السابقان، محمد علي النجار، حول مسئولية الأطباء مجلة الأزهر، المجلد ٢٠، ١٣٦٨هـ، ص ٥١، ٥٢، الرملي، نهاية المحتاج، جـ٧، القاهرة، ١٣٠٤هـ، ص ٢٥.

(٣٥) الزيلعي جـ ٥ ص ١٩٠، الكاساني جـ ٧ ص ٢٩٧: أطراف الانسان خلقت، كالمال وقاية للنفس.

(٣٦) وهي تتعلق بصفة المعالج وإتباع أصول الصنعة. وصدور إذن المريض من هو أهل به.

(٣٧) البقرة، ٢٣٣، الطلاق/٦.

(٣٨) وقوله تعالى (**أيحب أحدكم أن يأكل لحم أخيه ميتاً فكرهتموه**) الحجرات: ١٢ لا يعالج مباشرة الاتسقطاع للذبح.

(٣٩) انظر في هذه الشروط وغيرها بالنسبة للبيع القرافي جـ٣ ص٢٠٨، ٢٣٩ النووي جـ٩ ص ٢٢٥، الكاساني جـ٥ ص ١٤١، المغي جـ٦، ط ١، ١٣٤٧هـ، ص ١٣٤، عبد الرحمن الحريري، كتاب الفقه على المذاهب الأربعة جـ٣، ط ٢، القاهرة، ١٩٣٣، ص ٣٩٩، السنهوري، مصادر الحق في الفقه الاسلامي، جـ٣، القاهرة، ١٩٥٦، ص١٠٣، وما يسري على البيع على الهبة:
والمكان السابقان، الفتاوى الهندية جـ٢ ص ١٩٥.

(٤٠) محمد سلام مدكور، الفقه الاسلامي، ط ١، ١٩٥٤، ص ٢٥٣.

(٤١) ولا يقبل الآدمي الملك القرافي جـ٣ ص ٢٣٦، عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار، جـ، القاهرة ١٣٠٧هـ، ص ٢٩١، ٣١٧. بعكس اجزاؤه ابن رشد، بداية المجتهد، جـ٢، ط ١، طبعة المكتب الجديدة ص ١٠٥، القرافي جـ٣ ص ٢٤٠.

(٤٢) الكاساني جـ٧ ص ٣٥٢، ابن قيم، البحر الرائق، جـ٢، القاهرة، ١٣٣٤هـ، ص ٢٢٧، السيوطي ص ٣٨٢.

(٤٣) الكاساني جـ ٥ ص ١٤٠، الفتاوى الهندية جـ ٢ ص ٢٩٥.

(٤٤) المراجع المشار اليها في الهامش السابق وأضف اليها الزيلعي جـ٦ ص ١٣٨ الحطاب، مواهب الجليل، جـ٤. القاهرة، ٣١٦ — ١٣١٧هـ، ص ٢٦٣، ٢٦٤.

(٤٥) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن،

جـ٩، مطبعة دار الكتب المصرية، ١٩٣٥، ص١٥٤، الفتاوى الهندية جـ٥ ص٣٥٤، السنهوري جـ٣، ص٢٠٨.

(٤٦) مجلة الأحكام العدلية م١٢٦، ابن عابدين، رد المختار، جـ٤، القاهرة ١٣٢٤ هـ، ص٣، ١٥٠.

(٤٧) السيوطي ص ٥٥٣، ابن الهمام، فتح القدير، جـ٥، ١٣١٠ هـ، ص١٨٦، ١٨٩، السرخسي، المبسوط، جـ١١، القاهرة، ١٣٣١ هـ ص٧٨.

(٤٨) السرخسي جـ ٥ ص ١٢٥، البخاري جـ١، ص١٧١، ١٧٥، ١٧٦.

(٤٩) البخاري جـ١ ص٢٦٩، الكاساني جـ٥ ص١٤٠.

(٥٠) الكاساني جـ٧ ص ٢٠٢، ٢٣٦، ٢٤٣، ٢٩٩، ابن عابدين جـ٥ ص٣٧٧، ابن الهمام جـ٥ ص٢٦٣، الفتاوى الهندية جـ٦ ص٣٢، البخاري جـ١ ص٢٩٧.

(٥١) الطورى، تكملة البحر الرائق، جـ٨ القاهرة، ١٣٨٨ هـ ص ٧١.

(٥٢) الكاساني جـ٧ ص٢٥٧، ٢٩٧.

(٥٣) قارن الكاساني جـ٧ ص٢٩٧.

(٥٤) الحريري ٢٥ ص ٢١٤، النووي جـ٩ ص ٢٢٥، ٢٢٦، الكاساني جـ٥. ص١٤١، ١٤٢، ١٤٤.

(٥٥) النووي جـ ٩ ص ٢٣٩.

(٥٦) القرطبي جـ ٦ ص ٢٨٩، الكاساني، جـ٤ ص ١٩٠، الشوكاني، نيل الأوطار جـ٢، ط ٢، القاهرة، ١٣٤٤ هـ، ص٢٤٥، الحريري جـ٢ ص٣٠٢.

(٥٧) الكاساني جـ ٥ ص ١٤٢، النووي جـ٥ ص ٤٢، جـ٧ ص ١٣٩، سليمان المقديسي تصحيح الفروع، طبعة المنار، ١٣٣٩ هـ، ص٣٨، ٤٢، ابن حزم جـ١، ص ١١١، ١٣٢، القرطبي جـ٢ ص١٠٢، الخطاب جـ١ ص ٨٠، وذهب البعض (المغني جـ٤ ص٢٦٠) الى أنه يمكن العقد على أجزاء الآدمي اذا أمكن الانتفاع بها.

(٥٨) النووي جـ ٢ ص ٢١٦، جـ٣ ص ١٣٩، الشربيني الخطيب، مغني المحتاج، جـ١ القاهرة ١٣٤٧ هـ، ص٤٣٨، ابن حزم جـ٢ ص١١٧، جـ٧ ص٤٢٦، الفخر الرازي، التفسير الكبير جـ٢، ط ١، القاهرة، ١٣٠٨ هـ، ص٨٩.

(٥٩) ابن القيم، زاد المعاد، ٣٥ ص١١٤، الكاساني جـ٥ ص١٤٢، مخلوف ص١٢١، ٣٦٤.

(٦٠) القرطبي جـ ٢ ص ٢٣٠، النووي جـ٢ ص ٥٦٢، جـ٣ ص١٣٨.

(٦١) رد المختار جـ١ ص١٤٧ (بشرط التيقن من مكان الشفاء).

(٦٢) ابن عبد السلام جـ١ ص٩٠.

(٦٣) النووي جـ ٣ ص ١٣٩، المغني جـ٧ ط ٣، ١٣٦٧ هـ، ص ٨١٢.

(٦٤) ابن الهمام جـ ٥ ص ٢٠٢.

(٦٥) البقرة، ٢٣٣، الطلاق/٦.

(٦٦) الكاساني، جـ ٤ ص ٢٠٩.

(٦٧) باب الاجارة: الفتاوي الهندية جـ٤ ص٣٤٥، جـ ٥ ص١١٥، المغني والشرح الكبير جـ٦، ١٣٤٧ هـ، مجلة الأحكام العدلية م٤٥٢، ٥٦٦، ٥٨١.

(٦٨) الكاساني جـ ٤ ص ١٧٣.

(٦٩) السرخسي جـ ٥ ص ١١٨، البخاري جـ١ ص ١٧٢ ص ١٧٣.

(٧٠) الفتاوى الهندية جـ٥ ص ١١٥، المغنى جـ٦ ص ٧٤، ابن حزم جـ٨ ص ١٨٩ القرافي جـ٤ ص ٣، السرحسي جـ٤ ص ٤٠٠.

(٧١) البقرة، ١٧٣، المائدة، ٣، الأنعام، ١٢٩، ١٤٥، النحل، ١١٥.

(٧٢) الفخر الرازي جـ ٣ ص ٩٣، قارن ابن رشد جـ٢، طبعة المكتبة الجديدة ٣٨١.

(٧٣) أبو بكر الجصاص، أحكام القرآن، جـ١ المطبعة البعية المصرية، ١٣٤٧هـ ص ١٥١، السيوطي ص ٨٦، النووي جـ٩ ص ٤٢.

(٧٤) أحمد الصاوي، حاشية على الشرح الصغير، جـ١، المطبعة الخيرية، القاهرة ص ٢٨٥، ٣٢٣، الموسوعة الفقهية جـ٢، طبعة تمهيدية صادرة من وزارة الأوقاف بالكويت ف ٣/٢ ص ١٥.

(٧٥) ابن عابدين جـ١ ص ٦٢٨، جـ٥ ص ٢١٥، الطوري جـ٨ ص ٧٠، ابن الهمام جـ٨ ص ٦٤ الفتاوى الهندية جـ٢، ص ٣٥٤، ابن حزم جـ١ ص ١٢٤، ١٣٣، جـ٧ ص ٣٩٩.

(٧٦) القرطبي جـ٢ ص ٢٢٩، عبد القادر عوده، التشريع الجنائي الاسلامي جـ١ القاهرة ١٩٤٩، ف ٢٠٤، ص ١٧٨.

(٧٧) ابن عبد السلام جـ١ ص ٩٠.

(٧٨) النووي جـ٩ ص ٥٣، الصاوي جـ١ ص ٣٢٣.

(٧٩) ابن عبد السلام جـ١ ص ٨٩.

(٨٠) النووي جـ٩ ص ٤٥، الموسوعة الفقهية ف ١٥١، ص ٩٢.

(٨١) سيوطي ص ٨٧.

(٨٢) النووي جـ ٩، ص ٤١ الموسوعة المرجع والمكان السابقان.

(٨٣) مع ملاحظة ما سبق ذكره في مسألة اعتبار أجزاء الآدمي من الأموال عند الحنفية.

(٨٤) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، جـ٢، ص ٢٢٥.

(٨٥) المراغي ص ٦٩١، احمد فتحي بهنسي، المسئولية الجنائية في الفقه الاسلامي القاهرة، ١٩٧١، ص ٢٨٦.

(٨٦) المائدة / ٣٢.

(٨٧) تفسير المنار جـ ٦ ص ٣٤٩.

(٨٨) لجنة الفتوى بالأزهر، الفتوى رقم ٤٩٧ غير منشورة ولكن توجد فتوى مشابهة لها في مسألة نقل قرينة الميت الى الحي منشورة بمجلة الأزهر المجلد ٢٠ — ١٣٦٨، ص ٧٤٤.

(٨٩) البقرة / ١٩٥.

(٩٠) فتوى ادارة الافتاء المصرية سجل رقم ٨٨ مسلسل ٢١٢ ص ١٩٣، النووي جـ ٩ ص ٣٠١.

(٩١) البخاري، كشف الأسرار، جـ٤ ص ١٥٠٧، الرملي جـ٨ ص ٢٢، المغني جـ١١، ص ٧٩.

(٩٢) لجنة الفتوى بالأزهر، مجلة الأزهر، المجلد ٢٠، ١٣٦٨هـ، ص ٧٤٤.

(٩٣) تقرير الشربيني على التحفة لأبن حجر جـ١ ص ٧٧.

(٩٤) وهذا ما يستفاد من سورة النساء/٤٣، المائدة/٦ (التيمم)، البقرة ١٩٦،

(حلق الرأس في الاجرام) البقرة/١٨٤، ١٨٥ (الفطر في رمضان).

(٩٥) الفتح / ١٧، المزمل/٢٠.

(٩٦) فتوى من الأزهر في المجلة الجنائية القومية، مارس ١٩٧٨، العدد الأول ص١٥٣، عبد الرحمن النجار بنفس المرجع ص١٠٢، وفي خصوص إباحة نقل الدم صدرت فتوى الأزهر رقم ٤٩٢ المنشورة بمجلة الأزهر، المجلد ٢٠، ١٣٦٨ هـ ص٧٤٣.

(٩٧) بالنسبة لاستقطاع العيون: دار الافتاء المصرية في الفتوى الواردة في السجل رقم ٨٨ مسلسل ٢١٢ ص٩٣، والفتوى رقم ١٩٦٦/٦٧٣ المسجلة برقم ٦٠٠/٥٠٠ مشنوع مخلوف، فتاوى شرعية ص٣٦٥، بالنسبة لاستقطاع الجلد: دار الافتاء المصرية في الفتوى رقم ١٥٠/١٧٣ لسنة ١٩٧٢ وبالنسبة لاستقطاع القلب أو أي جزء من الجثة: لجنة الفتوى بالأزهر في الفتوى رقم ٤٩١ وفتاوى أخرى منشورة بمجلة الأزهر، المجلد ٢٠، ١٣٦٨هـ ص٧٤٤، ١٩٦٢ ص٥٢٣، احمد هريدي اسئلة وأجوبة منشورة بمجلة الشبان المسلمين (مصر) اكتوبر ١٩٦٩ العدد ١٥٣ ص٤٦.

(٩٨) محمد المدني، أسئلة وأجوبة، منسورة بملحق الجمهورية (القاهرة) ٢٨ ابريل ١٩٦٦ العدد ١٩ ص٧.

(٩٩) انظر شروط حالة الضرورة عبد القادر عوده ف ٤٠٠ ص٥٥٧.

(١٠٠) ويستفاد من كتابات الفقهاء انه يشترط أن يكو المضطر معصوم الدم كما أنه يشترط بالنسبة للانتفاع بأجزاء الآدمي المسلم، ان يكون المضطر مسلماً.

(١٠١) الحطاب جـ ٤ ص ٢١١، ابن الهمام، جـ ٥ ص ٢٠٥، قارن الخميني، تحرير الوسيلة جـ٣٢، العراق، ١٩٧٠، ص ٦٣٥ المسألة ٧.

(١٠٢) الرملي جـ ٧ ص ٢٩٣ ـ ٢٩٥.

(١٠٣) ابن عبد السلام جـ١ ص٩٠.

(١٠٤) ابن عبد السلام جـ١ ص٩٠.

(١٠٥) السرخسي جـ ٥ ص ١٢٥، ابن عابدين جـ٥ ص٤٠: الكاساني، جـ٧ ص٣٠٧، ٣١١ الرملي جـ ٧ ص٣١٦.

(١٠٦) الخميني جـ ٦ ص ٦٢٤ مسألة رقم ٣.

(١٠٧) هريدي ص ٤٦.

(١٠٨) مجلة الأحكام العدلية م٣٩.

(١٠٩) الشاطبي ـ الموافقات جـ٢ ص١٣.

(١١٠) لجنة الفتوى بالأزهرفي فتاويها السابق الاشارة اليها.

(١١١) عبد الله بن مسعود، سعد الدين التفتازاني، التلويح والتوضيح، جـ٣ القاهرة، ٩ـ١٣هـ، ص ١٨٥، الرازي م٢٠ ص٨٦، ٨٩، وهو يحدث بخروج الروح: سيد قطب، في ظلال القرآن، المجلد ٢ طبعة دار الشروق، ١٩٧٨ ـ ص ١١٤٥، تفسير الجلالين، طبعة مكتبة الجمهورية العربية ص١١٤، ص٢٤١ النووي جـ٥ ص٢٢٤.

(١١٢) النووي جـ ٥ ص ٢٢٣، الفتاوى

الهندية جـ١ ص١٢٣.

(١١٣) مسعود والفتازاني جـ ٣ ص ١٨٥، النووي جـ١ ص ٢٧٩، جـ٢ ص ٢٩٦، جـ٥ ص ١٧٨، السرخي جـ٢٦، ص ٥٤.

(١١٤) المحلي جـ ١٠ ص ٥١٨.

(١١٥) محمد سليمان، الطب الشرعي، القاهرة، ١٩٥٩، ص ٨١ وما بعدها.

(١١٦) ديماربيه (ج)، الطب الشرعي، بروكسل ١٩٦٧، ص ٦٣٩، مؤتمر مجلس المنظمات الدولية للعلوم الطبية (١٣ — ١٩٦٨/٦/١٤) جنيف منشور بمجلة الصحافة الطبية (فرنسا) ١٩٦٨ ص ١٣٩.

(١١٧) ويطلق على هذه الحالة اسم الاختصار أو النزع أو غمرات الموت (الأنعام/٩٣) أو سكرات الموت (ق/١٩)، سيد قطب المجلد ٦ ص٣ ص ٣٣٦٣)، ابن كثير، تفسير القرآن العظيم جـ٣، طبعة الحلبي بمصر ص ٢٢٥، أو غشوة الموت (الأحزاب/١٩) محمد/٢٠، أو التراقي (القيامة/١٦).

(١١٨) انظر هذا الحكم في مسألة مشابهة الرملي جـ٧ ص ١٥، ابن حزم، جـ١ ص ٥١٨، الخطاب ٦ ص ٢٤٤، محمد جمال الدين عواد جناية القتل العمد في الفقه الاسلامي، رسالة من جامعة الأزهر ١٩٧٤ ص ١٢٠.

(١١٩) انظر في حكم القتل تسبباً الرملي جـ٧ ص ١٠، وهبة الزحيلي، نظرية الضمان، دمشق، ١٩٧٠، ص ٢٧٩، ٢٨٠.

(١٢٠) البخاري جـ ٤ ص ١٥٠٧.

(١٢١) القرافي جـ٤ ص ٩، ولا فرق بين المسلم والمعاهد المواطن/ الزحيلي ص ٣٠٢.

(١٢٢) الخفيف، الضمان، جـ١ ص ١٣، ٤٦، جـ٢ ص ١٦١.

(١٢٣) من قوله تعالى «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى**» الى قوله تعالى «**إن أكرمكم عند الله أتقاكم**».

(١٢٤) عثمان سرور، جريدة الأهرام ١٩٧٦/٣/٢٩ ص ٧.

(١٢٥) الكهف / ١١، ٢٥ وانظر أيضاً البقرة / ٢٥٩ حيث أمات الله رجلا مائة عام ثم بعثه.

(١٢٦) عبد العزيز اسماعيل، مجلة الأزهر، المجلد السابع، ص ٦٩١.

(١٢٧) المؤمنون / ٣٥.

(١٢٨) في هذا المعنى ايضا ق /٣، الواقعة / ٤٧، الصافات / ١٦.

(١٢٨) الأعراف / ١٧٢.

(١٣٠) قرب تفسير المنا جـ ٩ ص ٢٥٩.

(١٣١) الرازي جـ٧ ص ٤٥.

(١٣٢) يس/١٢، ق/٤٣، الروم/١٩، آل عمران/٢٧، الحجر/٢٣.

(١٣٣) سيد قطب، المجلد ١ ص ٢٩٧.

(١٣٤) الروم/٧، الشورى/٩، القيامة/٤٠.

(١٣٥) البقرة/٢٤٣. أيضاً البقرة/٧٢، ٧٣.

(١٣٦) سيد قطب المجلد ١ ص ٩٠٢، تفسير المنار جـ٣ ص ٥٠.

(١٣٧) الفرقان / ٣.

(١٣٨) وهذا ما حدث بالنسبة لسيدنا ابراهيم / البقرة/٢٦٠.

(١٣٩) وهذا ما حدث بالنسبة لسيدنا عيسى: آل عمران/٤٩، المائدة/١١٠.

(١٤٠) القرطبي جـ ٤، ط ٢، مصر ١٩٦٧، ص ٢٠٩٤، الطبري، جامع البيان جـ٣ ط ٢، مطبعة الحلبي، ١٩٥٤، ص ٢٧٧.

(١٤١) المنافقون / ١١، في هذا المعنى أيضاً الأعراف/٣٤، الروم/٦١.

(١٤٢) آل عمران/١٦٨.

(١٤٣) نوح / ٤.

(١٤٤) بن مسعود والتفازاني جـ٣ ص ١٤٢، ١٥٠، الفخر الرازي جـ ٢ ص ٨٦ الجصاص جـ١ ص ٦٤٢.

(١٤٥) نقصد بهذه الحالة موت المخ كلية.

(١٤٦) السرخسي جـ ٢٦ ص ٨٧، الزحيلي ص ٢٨٢.

(١٤٧) محمد عواد، الرسالة السابقة ص ١١٩، قارن ابن حزم جـ ١١ ص ٣٩.

(١٤٨) الحديد / ٢٢.

(١٤٩) الجمعية الطبية العالمية، في اجتماعها الثاني والعشرين الذي عقد في سيدني عام ١٩٦٨، المجموعة الدولية للتشريعات الصحية ١٩٧٢ ص ١٧.

(١٥٠) كاربونيه (ج) القانون المدني، جـ١، باريس ١٩٧٤، ف ٥٤٠، ٥٠ ص ٢٢٣، ريكيه تأملات أخلاقية، الكراسة الطبية (لينيك)، باريس ١٩٦٢ العدد الأول، ص ٧٠

(١٥١) روسنر، الاجراءات الاستثنائية لإطالة الحياة، الجورنال الامريكي للجمعية الطبية ١٩٦٧ — ٢٠٢ — ٣٧٦، ميمتو (ج)، المجلة الدورية للقانون الصحي الاجتماعي ١٩٧٨ ص ٣٠٣.

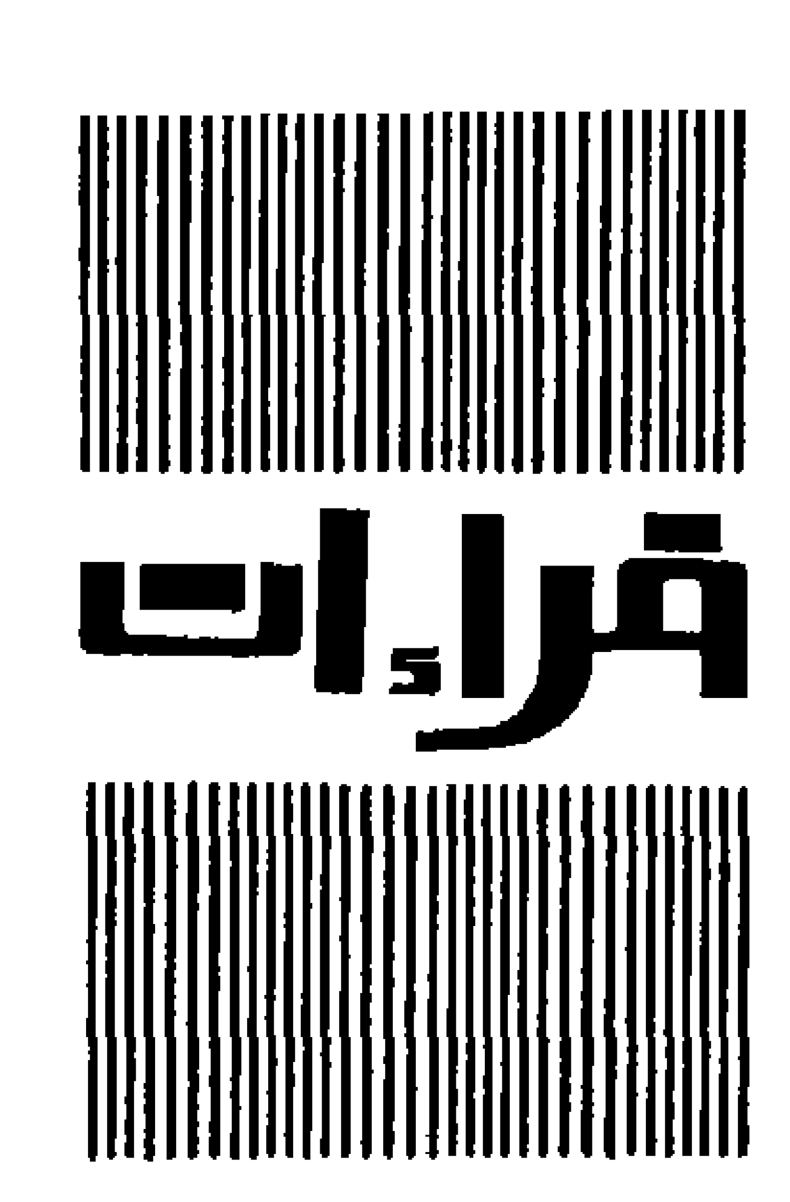
(١٥٢) ابن عبد السلام جـ ٢ ص ٥٨، الشربيني الخطيب ، مغني المحتاج جـ ٤ ص ٣٨ المغني جـ٧ ص ٥، القرافي جـ٢ ص ٣١.

(١٥٣) الأعلى/١٦، ١٧.

(١٥٤) فاطر/١١.

(١٥٥) الفتح/٣.

(١٥٦) البقرة/٢٥٥.



قراءة في كتاب فلسفة المعرفة في القرآن

تأليف: الأستاذ علي عبدالعظيم

تقديم: الدكتور محمد عبدالرحمن بيصار
الامين العام لمجمع البحوث الاسلامية

إصدار: مجمع البحوث العلمية بالقاهرة

أمين محمد علي ريان

هذا الكتاب بحث في المعرفة على ضوء القرآن الكريم وهو عشرون فصلا بعد تمهيد الاستاذ المؤلف.

وقدم له الدكتور الامين العام فنوه بما يتميز به القرآن من حفاوة بالعقل ومنجزاته وكيف أن المعرفة القرآنية فتحت آفاق الوجود أمام حركة البحث ومناهج العلوم فانبثق عنها عصر النهضة في العصور الوسطى. وأشار الى أن الله سبحانه رغم انه جعل من الوحي عاصما يهدي العقل البشري سواء السبيل إلا أنه فرض على الانسان البحث والنظر والتدبر والتكليف.

مقدمة المؤلف: مهد الاستاذ علي عبدالعظيم لكتابه بمقدمة قال فيها أن الكون لو كان كتاباً متلواً لكان هو القرآن العظيم. أما المؤمنون فهم أولئك الذين يؤمنون بآيات الله المتلوة ايمانهم بآيات الله المجلوة ــ كل على قدر علمه. ومن سوى المؤمنين من الناس فهم الغافلون والضالون الذين وصفهم القرآن الكريم في الآية: **(فكأنما خر من السماء فتخطفه الطير أو تهوى به الريح في مكان سحيق)** (الحج: ٣١) وشرح المؤلف كيف أن المعرفة شغلت الفلاسفة منذ أقدم العصور فمنهم الشكاك الذين أعلنوا أن الحقيقة لا يمكن الوصول اليها لقصور العقل .. ومنهم من زعم انه لو كان هناك حقيقة فلا سبيل للمخلوقات أن تتعقلها وهي لابد متغيرة وأحوال العقل متغيرة بطبيعتها !!!

ومنهم من آمن بالمدارك الحسية وحدها ورآها السبيل الوحيد للمعرفة الملموسة. ولقد انتهى المؤلف بذكر الفلاسفة الحدسيين الذين يجعلون البصيرة هي أسمى ما وهب الخالق

للانسان وهي وحدها أداة المعرفة واليقين.

* * *

وفي الفصل الأول من الكتاب قسم الاستاذ المؤلف الأسلوب العلمي للمعرفة في القرآن الكريم الى قسمين رئيسيين ــ قسم مستفيد من تجارب السابقين وقسم يعتمد على العقل وحده في الادراك والتصور.

أما القسم الأول فقد أثبت فيه المؤلف ما فرضه القرآن على كل جيل من مسؤولية وتكليف نحو ماضيه وعصره ومستقبله وذلك بالاعتماد على النصوص المنزلة التي تنهي عن كتمان ما اهتدى اليه الأسلاف ــ خلال العصور السابقة. والتي تنص كذلك على الامانة في النقل والتأويل والبعد عن اللغو والخضوع للدليل والبرهان الواضح.

كما ذكر المؤلف الآيات التي تنص على جعل العلم مشاعا بين كافة الناس دون تفرقة بين العناصر والاجناس .. وكذلك التي تنص على الرجوع الى أهل الذكر دون مكابرة.

أما القسم الثاني وهو الذي يعتمد على العقل وحده فقد أشار فيه المؤلف الى مانهى عنه الذكر الحكيم من التقليد الأعمى كما جاء في الآية: **(قال أولو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم)** (الزخرف: ٤٣) وهنا ناقش المؤلف مسألة خضوع العقل لذاته .. وخضوعه لموضوعه دون تبصر كما حذر من الشقاق والتنافر بين الحواس والعقل مما ينشأ عنه اضطراب الفهم وانفصام الشخصية وتمزق الانسان وقد أنهى المؤلف الفصل الأول باثبات حقيقة المواهب الخفية والاشادة بمن وهب الحكمة من الانبياء والمرسلين والمصلحين: **(ومن لم يجعل الله له نورا فماله من نور)** (النور: ٢٤).

* * *

وأسهب المؤلف في الفصلين التاليين في الحديث عن ميادين المعرفة ومناهجها وقد عدد ميادين المعرفة في عصور ما قبل الاسلام ففند التصورات الموروثة والمعتقدات التقليدية. ثم شرح موقف محتكري المعرفة في العصور المظلمة الذين أخضعوا العلم لأهوائهم وكذلك أخضعوه لخداع الحواس.

ثم شرح موقف المفسرين الذين فرضوا سلطاتهم على مختلف المعارف في العصور الوسطى وضرب مثلا على ذلك بمأساة العالم الايطالي غاليليو الذي استحق اللعنة والحرمان من ملكوت السموات والارض حينما توصل الى نظريته الطبيعية فنادى بأن الارض تدور حول الشمس. مما اضطره تحت صنوف العذاب والاضطهاد الى انكار ما وصل اليه من حقائق علمية لانها تناقض في زعمهم الكتاب المقدس وبهذا أرهبوا العقول المتطلعة الى الاستنارة وفرضوا وصاية غاشمة تحول بين العقل والكشف والتحرر والانطلاق.

ولقد حركت محنة غاليليو الضمائر في عصرها نحو التحرر ونشأ عنها حركة الاصلاح الديني ولقد أشاد المؤلف بفلسفة الاغريق عندما ايقظت العقل وساندت المعرفة في العصور القديمة ولكنه انتقد تسلطها وحصارها للوعي بعد ذلك وأشار الى ما انتهت اليه من وثنية وتعصب حتى اكتسبت قداسة غير عقلية في عصور متخلفة وذلك نتيجة لعدم تطورها .. وهي العصور التي أنارها الاسلام بآياته العظمى بعد أن ترجمت علومه في عصر النهضة.

وهاجم المؤلف فكرة الانصياع لمفهوم

الاغلبية في التصور العلمي ــ بحجة أن الاغلبية لا تخطىء وساق الآيات المحكمات التي تبرهن على فساد هذا الزعم ودلل على أن الاغلبية في كل عصر من العصور كانت قاصرة بطبيعتها عن بلوغ الحقيقة العلمية أو القانون الاخلاقي .. وبرهن على أنه ماقام رسول أو مصلح على مر التاريخ الا وحاربته الاغلبية التي تركن عادة الى التعصب والغفلة.. وساق المؤلف الدليل على أن الثورة العقلية في الاسلام قد بدأت بتوجيه الوحي الى العلم والعلماء. فكانت أول آيات التنزيل هي ــ إقرأ ــ وهي لا يمكن عقلا أن تكون موجهة الى الجهلاء أو الى الجم الغفير من الغافلين.

وأشاد المؤلف بالوحي الذي فتح مغاليق الآفاق المتلوة (أي ماوراء الطبيعة) كما فتح مغاليق الآفاق المجلوة (أي ظواهر الطبيعة) أمام العقل البشري. فقال ان القرآن لم يترك بابا من أبواب العلم مغلقا وهو بتمسكه بصيغة السؤال وأسلوب ضرب الأمثال ومنهجه في عرض الحجج قد تدرج من بداية الوعي البشري وخاطب جميع مستويات الافهام.

ولقد أضاف المؤلف البراهين المنطقية التي تثبتها أو تدحضها التجربة ودلل على أن الاسلام يرفض اليقين القائم على الحجج الواهية أو الايمان المزعزع.

وخص هذه المشكلة بالفصل الرابع من الكتاب فتعرض لموازين المعرفة وما يستهدف له اليقين من شك وزيغ بسبب خطأ التصور أو انحراف مقدمات القياس أو الاستقراء وهنا حلل صنوف الضعف البشري مما يتهدد المدركات من خطأ وتوهم فقدم اثنى عشر خطوة منهجية لابد أن تلتزم بها النفس خلال سعيها في البحث والتنظير لبلوغ الحقيقة العلمية ودلل على كل خطوة بآية من الآيات الكريمة أوضح فيها نهج القرآن في حض الذهن على تعمق الجزئيات والتفاصيل والمتغيرات.

ولقد أثبت المؤلف سبق القرآن على مناهج البحث الحديثة التي تسعى الى تجنب مزالق الوهم ونزعات الهوى .. والتي تتوخى التعمق ووضوح القصد قبل صدور الأحكام «مثل مناهج التعليق والشجب التي لم يلتفت اليها الفلاسفة الا في منتصف القرن التاسع عشر». فساق في هذا الشأن من الآيات البينات ما لا يترك مجالا لمكابر، وانتقل المؤلف بعد ذلك الاثبات الى مناقشة ماهية المعرفة. فطرح السؤال: هل المعرفة فطرية أم مكتسبة؟ (الفصل الخامس)، وهنا شرح كيف أن الصلة بآيات الله المجلوة (بالكون) حولت ميادين العلوم الى موضوع للبحث أداته العقل السليم ومنهجه التجريب. ثم قارن بين آراء أفلاطون وأرسطو في الفلسفة القديمة وآراء ديكارت وبيكون في فلسفات العصور الوسطى ثم أضاف رأي العلامة ماكدوجال في الموروثات (في فلسفة العصر الحديث).

وقد أجاب المؤلف على ما طرح من أسئلة عن موقف العلماء من الفطرة والاكتساب والمنهج التجريبي والتنظير في الفصل التالي. فساق رأي العلامة الامريكي وليم جيمس (مؤسس البرجماتية) الذي يذهب الى أن المعرفة فطرية سابقة ــ بل ان المعرفة الحقة هي علاقة بين تجربتين في الواقع ولكن المؤلف لم يشر الى طبيعة التجربتين اللتين تتألف منهما كل معرفة حقة وهل التجربتان من نوعية واحدة أم أن احداهما موضع فحص الأخرى .. ذلك وأن

فهم ألقارىء المتمرس من سياق البحث ما قصد اليه وليم جيمس في نظريته.

أما عن الاستعداد الذاتي فقد حلل المؤلف موقف الانسان من تجربتي الدنيا والآخرة فأكد أن الانسان ان آجلا أو عاجلا سينتهي الى اليقين الذي فطرت عليه طبيعته فيؤمن بأنه في الدنيا موضع اختبار وامتحان وأن هذا الموقف هو ما ينشأ عنه ما يسميه علماء المسلمين بالتكليف ــ وهو ما ترجمه علماء الغرب الى موقف الشعور بالمسؤولية أو الانتماء ــ فالفرد كي يحقق فرديته وأهليته عليه أن يختار بين النفس اللوامة والنفس الأمارة بالسوء في سلوكه وانه بدون هذا الموقف لن تستقر سريرته و ينجو من عوامل الاضطراب التي تتهدد أعماقه وعلاقته بالمجتمع. وأضاف المؤلف الى دراسته الاستعداد الذاتي بفصل عن الارادة ــ وهي القوة التي بها يستطيع الانسان أن يختار موقفه من الآيات المجلوة والآيات المتلوة في حرية تامة.

وقد دلل على انه لا خلاص للنفس الا بهذه الارادة وأسهب في شرح دورها السلوكي في تحرير الانسان من القيود والأغلال التي أولها الجاذبية الارضية وثانيها الغرائز البهيمية ثم الأهواء والضرورات المادية المختلفة.

* * *

وفي الفصل الثامن يقرر الاستاذ علي عبدالعظيم ان القرآن لم يأمر الانسان بمعرفة النفس أمراً مباشراً صريحاً كما فعلت المذاهب الفلسفية .. وذلك لحكمة بالغة يعرفها أولو الألباب فقد أراد الخالق سبحانه وتعالى أن يجنب المؤمن الخوض في موضوع يعجز أن ينتهي فيه الى قرار مما يصيبه بالبلبلة أو يورده موارد التهلكة.

وناقش المؤلف شعار سقراط «إعرف نفسك» ثم ناقش ما نادى به ديكارت بعد سقراط بما يقرب من ألفي عام. ثم دلل على حكمة الخالق الذي أشار اشارة صريحة الى أن السريرة لا تدرس كما تدرس ظواهر الطبيعة ولا كما تدرس الموضوعات المادية وذلك لاختلاف نوعية الموضوع وخفاء محتواه وقصور ملكات الانسان عن سبر غوره فقال تعالى:

«ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي وما أوتيتم من العلم الا قليلا» (الاسراء : ١٧) لذلك قارن المؤلف في هذا الفصل بين ماذهب اليه العلماء وما نص عليه القرآن في آيات بينات واضاف (في الفصل التاسع) آراء العلامة ماكدوجال كما استأنس بآراء مؤسس علم النفس.

واختص المؤلف العواطف بثلاث فصول أطلق عليها عناوين ــ العواطف، التسامي والمثالية وحلل الغرائز التي تدور حول محور واحد حتى تنشأ عنها عاطفة مسيطرة. و بين كيف تنفصل العاطفة المسيطرة في كيفها عما يناقضها من العواطف ــ حتى لتكون موضع نفوذها ومناهضتها وقرر أنه لو ظلت الغرائز محصورة في نطاقها المادي المحدد فإن العواطف التي هي محصلتها تحدد أيضا (أي تكتب) في ذلك النطاق المحدد وتسمى في هذه الحالة إصطلاحا باسم الغريزة المسيطرة (أو النزعة الغالبة)

وتحدث المؤلف عن دور التربية في تطوير العاطفة ودفعها الى التسامي ــ اذا توفرت لها عوامل التوجيه والارشاد ــ ثم فسر تشابك العواطف الفردية في أعماق النفس وكذلك

تشابكها مع الجماعة أو مع البيئة في المجتمعات البدائية والمجتمعات المتطورة.

ولم يغفل المؤلف تعارض العواطف الفردية مع مصالح المجتمع ولا محاولات التوفيق بينهما التي عولجت في العصور المختلفة بواسطة المأثورات والدعوات والمذاهب الدينية والاخلاقية وأشاد بما جاء به القرآن الكريم من ذكر للحقوق والواجبات وما فرض من حدود بين الحاكم والمحكومين وما نص عليه من المعاملات عند الأخذ والعطاء وزود البحث بالأيات والمثل التي تؤيد ما ذهب اليه.

ولقد انهى المؤلف هذا النص بذكر آراء الكتاب والمستشرقين الذين سبقوا غيرهم في تقريب مباديء القرآن السمحة من الافهام الغربية أمثال المستشرقين جب وماسينيون والكتاب هـ.ج ويلز، ول. ديورانت.

***

وفي الفصل الثالث عشر ضرب الاستاذ الباحث مثلا من تجربة معملية جعلها نموذجا للبحث المنهجي وهو يقوم بخدمة النظرية فقسم تطور هذه الخدمة الى مرحلتين الأولى هي مرحلة التجربة والثانية هي مرحلة القياس والتعميم.

وشرح المرحلة الأولى فقال ان الانسان يشاهد عنصر الحديد يتمدد بتأثر الحرارة فيتساءل:

ـ هل كل قطعة من الحديد تنطبق عليها هذه الخاصية؟

ثم يلجأ الى تجارب عديدة مختلفة تنتهي الى اطمئنانه لهذه الخاصية المتكررة في جميع الأحوال ثم شرح المرحلة الثانية فقال أن الحديد لما كان من المعادن فان الادراك ينتقل من الحديد الى سائر النوع الذي ينتمي اليه الحديد ـ وهو جنس المعادن وعلّى هذا يقيس العقل على تجربة الجزء ما ينطبق على سائر النوع.

وعن طريق القياس الذي طبق على معدن واحد تستطيع أن تصدر حكما عاما على سائر النوع هو: ان جميع المعادن تتمدد بالحرارة.

والمرحلة التي تسمى في المعرفة مرحلة القياس قد تسميها مناهج مختلفة مرحلة تكوين الفرص وقد يعود الباحث بعد المرحلة الثانية من تجربته الى المرحلة الأولى مرة اخرى وذلك لتحقيق الفرص والتثبت من صحة القياس..

والواقع ان المرحلتين متشابكتان ـ أو هما متكاملتان فلا تستغني احداهما عن الأخرى حتى تكاد تجعلهما الممارسة عملية واحدة.

وشرح المؤلف تطور الخدمة العلمية التي مهمتها القيام بدور المرشد في إزالة الوهم والخطأ وتأسيس الحقيقة على أدلة موضوعية تقبلها جميع الأفهام

وأيد في الفصل الرابع عشر التطابق بين الآيات المتلوة والآيات المجلوة بما يقابل العلم عند الانسان ـ والطبيعة في العالم ـ فقال أن القرآن يدعو الى تدبر آيات الذكر الحكيم ومطابقتها للحقائق الكونية.

ولقد نبهنا المؤلف الى ما في المعجزات التي تخاطب الباحثين من تفاوت فقارن بين المعجزة التي جعلها الله محدودة بزمانها مقصورة على من شهدها من شهود في حينها والمعجزة التي جعلها الله حجة لكل زمان ومكان وبينه لكل المستويات لا ينالها تحريف ولا تبديل ـ الا وهي القرآن الكريم.

وانتقل المؤلف بعد ذلك الى التجربة الحسية التي تتم في الطبيعة والتجربة الذهنية «كما تحدث في الرياضيات البحتة»

ثم يثبت أن المنهج القرآني قد زودنا بالأسس التي تخدم التجربة الحسية وتساعدنا على بلوغ التصورات الذهنية المنطقية. وهنا شرح طبيعة الاستقراء. التي تبدأ بالظواهر الجزئية «لأفراد النوع» ثم تصاعد في سلم القياس حت تتطور إلى القانون المطلق الذي يصدق على جميع افرادها.

وفي هذا الفصل ذكر المؤلف قانون الازدواج فأورد الآيات الكريمة:
«الذي خلق الأزواج كلها»
«ومن كل شيء خلقنا زوجين»

ولكن لم يشر الى ابرز المجتهدين في تفسير هذا القانون. مع أن هذا الازدواج لفت نظر العلامة إبن خلدون (في القرن الثامن الهجري ــ الرابع عشر الميلادي) ففسر به حركة العمران في التاريخ وفي عصره ـــوذلك بقدر ما أمدته الوثائق التاريخية والظواهر المعاصرة وهو ما جاء في المقدمة ــ مقدمة إبن خلدون.

ثم اهتدى الى هذا الازدواج الفيلسوف الألماني هيجل وذلك خلال دراسته لما نقل من تراث العرب الى اللغة اللاتينية في عصر النهضة. بعد أربعة قرون من دراسة إبن خلدون «أي في نهاية القرن الثامن عشر» فركز ابحاثه الفلسفية في دراسة الأزدواج «أي التناقض» الذي أثبت أنه طبيعة الأجناس والأنواع في الطبيعة وما وراء الطبيعة كما أنه قانون الحركة في الكون والتاريخ والسلالات.

***

وفي الفصل السادس عشر يحذرنا المؤلف من الافراط والتفريط في استعمال القوانين العقلية فيذكر الآية: **«ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين»**

و يقرر أن علماء النفس اتفقوا على أن الافراط في التفكير في موضوع ما يقود الى المبالغة والانحراف حتى لا يكاد المفكر يقنع بحل الا وثارت وساوسه وشكوكه فيتركه الى حل آخر و يتكرر الموقف مرات عديدة فلا يستقر الباحث الى حل مشكلة من المشكلات بل ينقلب الأمر عنده الى شك وزيغ خطير.

ثم يذكر أن القرآن حذر من الافراط في كل الامور ـــحتى في العبادةــ لأن الله لا يكلفنا الا بما نطيق: «يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر»

وقد وصف الباحث ـــالهروب الفكريـــ وذلك اذا تعارض الفكر مع العاطفة ثم ضرب أمثلة محسوسة على ذلك الهروب. والقرآن يصور ظاهرة الهروب هذه في كثير من الآيات ذكر المؤلف منها **«وإذا ذكروا لا يذكرون وإذا رأوا آية يستسخرون»**

وهو يصف الهروبيين بأنهم لا يكتفون بالهرب بل يدعون سواهم الى إنكار الحقائق:
«لا تسمعوا لهذا القرآن وألغوا فيه لعلكم تغلبون»

أما التفريط في العمل الفكري فيكون بالنظر الى الامور نظرة سطحية والاكتفاء بالظواهر العارضة و يقول المؤلف أن هذه الحالة تقود صاحبها الى إحدى نتيجتين:
الأولى: هي العناد والأصرار وقد أشار القرآن الى هذا الصنف من المعادين بقوله تعالى:
«ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه

يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون»

الثانية: هي حالة التهافت والانصياع لأي رأي عارض.

والفرد المتسم بهذه الصفة لا يجهد نفسه في تكوين رأي مستقل وانما يتبع كل داع وقد وصف القرآن هذه الحالة فجاء في الآية الكريمة:

«مذبذبين بين ذلك لا الى هؤلاء ولا الى هؤلاء»

ولقد أضاف الاستاذ علي عبدالعظيم تفاصيل المراحل الفكرية في الفصل التالي (الفصل السابع عشر) من الكتاب فقدم سبعة مراحل تبدأ بعرض المشكلة بكل ما فيها من تعقيد ثم ثني باثارة الحافز الى الحل واظهار النفع من ذلك الحل.

أما الخطوة الثالثة فهي جمع المعلومات الجزئية لحصر المشكلة بينما الخطوة الرابعة هي اقتراح عدة حلول «يسميها علماء المنطق بعملية فرض الفروض»

والمرحلة الخامسة هي اختبار الفروض والموازنة بينها لمعرفة أقربها لحل المشكلة.

أما المرحلة السادسة فهي مرحلة إختبار أحسن الظروف لاستخدام الفرض الذي يعد أحسن الفروض والمرحلة الختامية (أي السابعة) هي الحكم بصحة الفرض ودفعه الى خطوات التنفيذ ولقد رسم القرآن الكريم النهج العلمي الدقيق المعتمد على القياس والاختبار كما جاء «في الآيات ٧٤ــ٨٣ من سورة الانعام» التي تشرح المراحل الفكرية التي إنتقل اليها نبي الله ابراهيم وكيف استخدم العقل في الوصول الى الايمان بالاله الواحد الحق خطوة خطوة.

وفي الفصل الثامن عشر تحدث المؤلف عن المقام المحمود. فقسم الناس إزاء المعرفة القرآنية قسمين أحدهما منكر معاند (وهم الشُكاك) والقسم الثاني يتميز بالفطرة السليمة.

وساق المؤلف أربعة أمثلة على نهج القرآن في معالجة الشكاك والمكايدين استخلص آياتها من سورة الواقعة فشرح الآية ٥٧:ــ **«ونحن خلقناكم فلولا تصدقون»** ثم شرح الآية ٦٣:ــ **«أفرأيتم ما تحرثون أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون»**. ثم أضاف الآية ٦٨:ــ **«أفرأيتم الماء الذي تشربون أأنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون.**

ثم أنهى هذه الأمثلة بالآية ٧١:ــ «أفرأيتم النار التي تورون أأنتم انشأتم شجرتها أم نحن المنشئون».

وفصل المؤلف مراحل المعالجة وخطوات الاقناع القائم على القياس والاستقراء حتي انتهى الى النتيجة التي تهدي العقل وتطمئن بها النفس.

***

لقد أعلن كل مفكر رأيه حول طبيعة المعرفة.. كما ثار الجدل بين الفلاسفة والعلماء حول ماهيتها وأهدافها على مر العصور.

وقد ذهب آخرون الى أن المعرفة نفسها هي هدف أساسي لمن ينشدها

وذهب آخرون الى أن الهدف من المعرفة انما هو أن يتخذها الباحث وسيلة للاستمتاع بالحياة الدنيا ومباهجها الحسية.

ونادى آخرون بأن المعرفة هي وسيلة لرقي الحضارة والمدنية (أصحاب مذهب النشوء والارتقاء)

والحقيقة أن سقراط نادى في العصور القديمة بأن الضمير الخلقي من أهم منابع المعرفة حتى اطلق على الواجب إسم «نداء الضمير» وعلم تلاميذه أن نداء الضمير هو الذي ينقل الانسان من وجوده الظاهري المحدود الى الوجود الحق.

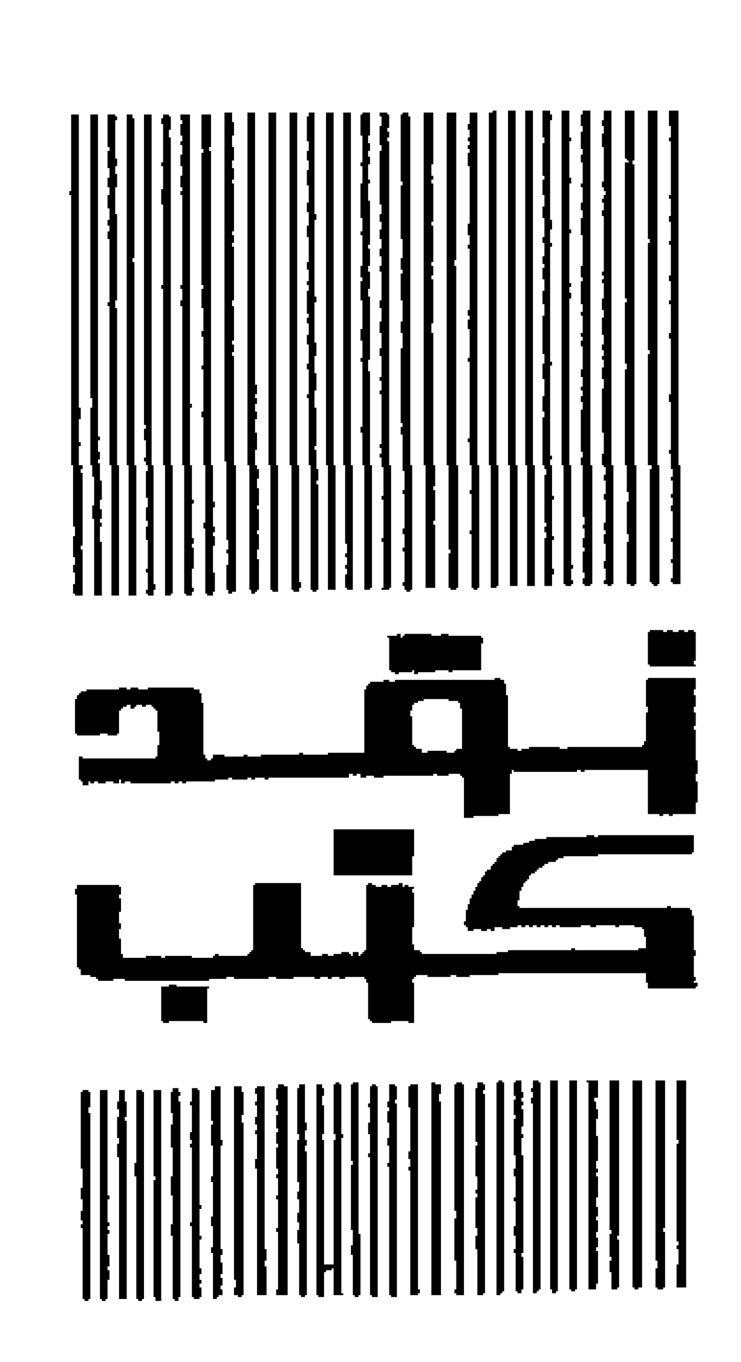
ولقد إتفق فكر الاستاذ علي عبدالعظيم مع تعاليم سقراط عندما قال في صفحة ٢٨٠ من كتابه أن العقل اذا عرف نفسه وعرف الكائنات من حوله فان المعرفة ستهديه الى الحق الذي لا حق غيره.. حينئذ يتجه بفكره ووجدانه الى الله سبحانه وتعالى ولقد ساق للقاريء من سورة الروم الآية (٦،٧) التي تقول:

«يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا وهم عن الآخرة غافلون»

فأثبت أنه ليس بعد الحق الا الشك والضلال ــ الا الجهل. كما أثبت أن العارف حقا لا يمكن أن يكون الا فاضلا.

وختم المؤلف كتابه بتلك الآية الكريمة المعجزة من سورة الانسان ٢٩:

«إن هذه تذكرة فمن شاء إتخذ الى ربه سبيلا»



الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها

للدكتور عبد العزيز الشناوي

د. محمد محمود السروجي

استاذ التاريخ الاسلامي الحديث
بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض

ان النظرة العاجلة غير المتأنية لعنوان هذا الكتاب قد توحي للقاريء بأن مؤلفه قد كتبه بهدف الدفاع عن الدولة العثمانية، ظالمة كانت أو مظلومة. وهذا الظن له مايبرره لدى القاريء الذي أطلع قبل ذلك على كتب تحمل عناوين مماثلة، القصد منها أظهار الحسنات — ان وجدت — وتبرير السيئات أو الأخطاء، وما أكثرها. وأمثال هذه الكتابات ليست من التاريخ في شيء، ولكن الكتاب الذي بين أيدينا ليس من هذه الفئة على أي حال.

ولم يفت هذا على مؤلف الكتاب — وهو استاذ قديم — فرأي أن من المستحسن أن يبعد هذا الخاطر عن ذهن القاريء قبل أن يبدأ في تصفح الكتاب، فقال في مقدمته: « واذا كان تاريخ ا لدولة العثمانية قد تكاثرت حوله الافتراءات والاباطيل، فليس معنى ذلك أنها كانت مبرأة من المآخذ والعيوب. فلكل دولة مزايا تذكر لها، ومآخذ تسجل عليها. وليس من الدراسة الموضوعية ولا من الاخلاق اغفال المزايا لأي دولة والاقتصار على تسجيل عيوبها، بل يجب عرض الجانبين معا. ولم تغفل هذه الدراسة عن ذكرهما تمشيا مع منهاج البحث التاريخي.»

هكذا أطمأن القاريء بأنه أمام كتاب علمي يسير وفق منهج البحث التاريخي من اعتماد على المصادر الأصلية ودراستها ونقدها، واستبعاد مالا يرقى الى مرتبة اليقين أو قريبا منه، وصولا الى الحقائق التاريخية — ما استطاع الى ذلك سبيلا — التي هي ضالة المؤرخ في كل زمان ومكان.

يقع هذا الكتاب في جزءين كبيرين، مجموع صفحاتهما معا ١١٤٨ صفحة. وهناك جزء ثالث، أغلب الظن أنه لم يظهر بعد. لم يتبع المؤلف في تناوله لهذا الموضوع الترتيب الزمني للأحداث، كما يفعل بعض المؤرخين. وانما ركز دراسته في خطوط عريضة تتناول موضوعات بعينها، تمثل في نظره الأسس التي قامت عليها الدولة، وقد أسماها «الخصائص

العامة»، وطبقها على الدولة من ناحيتي السياسة الداخلية والخارجية. وهذا النوع من الدراسة يعطي الكاتب حرية تامة في تتبع موضوع معين ومراقبة تطوره، أو خاصية معينة ربما شملت فترة حكم العديد من السلاطين، بل ربما امتدت على مدى مئات السنين.

يتناول المؤلف في الفصلين الأول والثاني نقطة هامة جديرة بالدراسة، ألا وهي نظرة الأوربيين الى الدولة العثمانية وفتوحها، وكيف ربطوا بين الاتراك والاسلام برباط وثيق، وانهم اعتبروا أن كل نصر يحرزه الأتراك انما هو نصر للمسلمين، ومن ثم تتابعت أحلافهم الصليبية ضد الدولة. هذه النظرة الصليبية للدولة العثمانية حقيقة لاشك فيها، ولكنني أضيف سببا آخر، وهو أن كراهية الدول الأوربية للعثمانيين راجع الى أن الأتراك العثمانيين قد ورثوا الدولة البيزنطية التي كانت تدين بالمسيحية على المذهب الارثوذكسي — أي مذهب الكنيسة الشرقية — وكانت روسيا القيصرية تدين في ذلك الوقت بنفس المذهب، وترى بأنها أحق بوراثة عرش بيزنطه من الأتراك المسلمين.

أما البابوية والدول الاوروبية الكاثوليكية فكانت ترنوا ببصرها نحو بيزنطة — قبل سقوطها في أيدي الاتراك العثمانيين — لتحويلها الى المذهب الكاثوليكي لتعود الى حضن الكنيسة الكاثوليكية الام. بل اننا وجدنا أنه عندما كانت القسطنطينية على وشك السقوط في يد السلطان محمد الثاني، وأرسلت بيزنطة تستنجد بدول أوروبا وبالبابوية، اشترط في ذلك الوقت عودة بيزنطة الى المذهب الكاثوليكي كشرط لمساعدتها. فدول أوروبا المسيحية الكاثوليكية كانت ترى أيضا بأنها أحق بميراث الدولة البيزنطية من الأتراك المسلمين، فهم مسيحيون على أية حال.

أفرد المؤلف أربعة فصول للخصائص العامة للدولة: أول خاصية هي أن الدولة العثمانية دولة عسكرية، قامت بحد السيف، وأن الهيئة الحاكمة كلها من رجال الجيش. فالصفة العسكرية هي الصفة الغالبة في الدولة.

والخاصية الثانية هي أنها دولة علمية وضعت العديد من الأجناس والديانات، ففيها الأتراك والعرب والأرمن، والبلغاريون والمصريون واليونانيون، وغيرهم. ونجد أن استانبول تموج بتيارات من البشر تتكلم مختلف اللغات وتدين بمختلف الأديان والمذاهب.

أما الخاصية الثالثة فهي ان الدولة العثمانية دولة طبقية «بمعنى أنها تضم أفراداً من العبيد أو الأرقاء، وأفراداً من الأحرار». بل ان الهيئة الحاكمة كلها — فيما عدا السلطان العثماني وأسرته — من العبيد بمن فيهم من الوزراء والصدور العظام. وكان يطلق عليهم المصطلح التركي «قولار» أي العبيد. وكان هؤلاء العبيد لا يشعرون بغضاضة من تلك التسمية، بل على العكس من ذلك فهم فخورون لكونهم من عبيد السلطان، ويتمتعون بامتيازات يحسدهم عليها الاحرار.

والخاصية الرابعة والأخيرة هي أنها دولة اقطاعية من نوع خاص، وهذا الاقطاع يتمثل في نظامين: نظام الاقطاع الحربي، ونظام الالتزام.

أما عن الاقطاع الحربي فيقوم السلطان بمنح ضباط الجيش أرضا زراعية يقومون

بفلاحتها عن طريق مستأجرين لها. ويعتمدون في معيشتهم على ماتغله الأرض من محاصيل، ومن حصيلة ضريبة العشور التي يفرضونها على الفلاحين. ومعنى هذا انهم لا يتقاضون مرتبات من الدولة، بل عليهم أن يمدوا الجيش بعدد من الضباط ــ اذا ماشتبكت الدولة في حرب ــ يتناسب تناسبا طرديا مع مساحة الاقطاع الحربي والايراد الذي تغله الأرض. ولهذه الأراضي اسماء متعددة.

ومن عيوب هذا النظام أن ارتباط الضباط بالأرض جعلهم يتقاعسون عن مبارحة أراضيهم عند دعوة الحكومة لهم، فهذا الحنين للأرض افقدهم شجاعتهم. كما أنهم أصبحوا يهملون هم واتباعهم المران الشاق الطويل على القتال. واخيرا وليس آخراً أن هذا النظام جعل الفلاحين أداة مسخرة في يد العسكريين في أوقات السلم.

أما نظام الالتزام فقد طبق في الاقاليم التي لم تخضع لنظام الاقطاع العسكري، اذ تعهد الدولة الى شخص من ذوي النفوذ والثراء بجباية الضرائب المفروضة على الأراضي الزراعية في قرية أو أكثر، على أن يدفع للدولة مقدما قيمة الضريبة السنوية المفروضة. ويعطى هذا الحق عن طريق المزاد (المزايدة) لمن يدفع أكبر قيمة من المزايدين.

أما عن حالة الفلاح في ظل نظام الالتزام فكانت سيئة إذ أن القيمة الايجارية التي يفرضها الملتزم كانت أعلى بكثير من المال الميرى المقرر على الأرض. ولم يكن للفلاح حق الرقبة أي لا يمتلك الأرض، ولكن يحوزها فقط، ولا يجوز له أن يبيعها أو أن يرهنها.

وقد عالج المؤلف السياسة الخارجية للدولة ــ في ضوء الخصائص العامة التي ذكرناها ــ في خمسة فصول. في الفصل الأول منها بين أن الدولة جعلت من نفسها «دولة الاسلام الكبرى بعد أن عقدت لها زعامة العالم الاسلامي منذ أن خاضت بنجاح في أوائل القرن السادس عشر الصراع الحربي ضد الدولة الصفوية في فارس، ثم نجاحها في القضاء على دولة المماليك الشراكسة في الشام أولا، وفي مصر ثانيا، وبسط سيادتها على اقليم الحجاز». هذا بالاضافة الى نجاحها في ضم شمالي افريقيا حتى الجزائر، وادخالها أقاليم أوربية شاسعة ذات موارد بشرية وطبيعة هائلة الى دار الاسلام.

ثم أحكمت غلق البحر الأحمر في وجه السفن الاوربية بحيث أصبح البحر الأحمر بحرا اسلاميا. وعملت أيضا على بسط سيادتها على المضايق والبحر الاسود. وقد اعتمدت في تنفيذ ذلك على العسكريين كأهل ثقة.

وقد أفرد المؤلف لسياسة الدولة في محاولتها بسط سيادتها على المضايق والبحر الاسود فصلا كاملا، تضمن كل المعاهدات الثنائية والجماعية التي عقدتها الدولة العثمانية مع مختلف الدول الاوربية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وأوائل القرن العشرين حتى قيام الحرب العالمية الاولى. والحقيقة أن هذا الموضوع شغل اذهان ساسة أوربا طوال الفترة السالفة الذكر، وكان حجر الزاوية في سياسة الروسيا وبريطانيا على وجه الخصوص.

وفي الفصل التالي أوضح المؤلف كيف كانت هزيمة الدولة العثمانية في الحرب العالمية الاولى سببا في الاطاحة بسيادتها على المضايق والبحر الاسود، فبمقتضى مدروس هدنة (٣٠

اكتوبر ١٩١٨) احتل الحلفاء المضايق واستانبول. وكانت هذه الهدنة نذيرا بشروط قاسية تمليها بريطانيا وحليفاتها على الدولة العثمانية في معاهدة سيفر في ٢٦ ابريل ١٩٢٠.

ويأتي دور الكماليين في محو عار معاهدة سيفر، واستبدالها بمعاهدة لوزان (١٩٢٣) في الفصل الرابع من السياسة العليا للدولة العثمانية. ويبين المؤلف بأن الموقف لم يكن سهلا على الاتراك بقبول النصوص المخزية لمعاهدة سيفر، وكيف استغل الكماليون سخط الشعب على هذه المعاهدة لتوجيهه ضد حكومة السلطان الشرعية التي لا حول لها ولا قوة. وبفضل المقاومة العسكرية العنيدة التي أبداها مصطفى كمال وانصاره أن رضخ الحلفاء لتغيير معاهدة سيفر بمعاهدة لوزان التي تعتبر انتصارا للقومية التركية.

أما الفصل الخامس في السياسة العليا للدولة فيختص بقضية هامة ألا وهي رغبة الاتراك العثمانيين في صبغ الشعوب التي خضعت لحكمهم بالصبغة التركية. فقد أرجع المؤلف سبب ذلك الى عاملين: العامل الأول «هو سطحية الحكم العثماني بحيث مارست الدولة نفوذها في نطاق ضيق للغاية». بحيث نجد أن الدولة العثمانية اذا ماأخضعت بلدا ما لحكمها تركت نظم الحكم القديمة السائدة على ماهي عليه، ولكنها تعطيها مسحة اسلامية، وتعين عليها واليا عثمانيا بينما يبقى الجهاز الاداري كله تقريبا من سكان البلاد الاصليين. فهذا النظام لم يشاعد على ايجاد طبقة من الموظفين أو العاملين في البلد تتأثر بالاتراك.

العامل الثاني هو الاستعلاء وقد اشترك فيه السلاطين والاتراك العثمانيون على السواء. ويقول المؤلف «وبلغ الاستعلاء بالسلاطين حدا جعلهم يترفعون عن مخاطبة أباطرة أوربا وملوكها بالقابهم المتعارف عليها في محيط العلاقات الدولية. كانوا يعتبرون الدول الاوربية في عداد الامارات أو الولايات، ويعتبرون الاباطرة والملوك غير نظراء لهم». فالاستعلاء نزعة أصيلة في الخلق التركي. وهكذا كانت نظرتهم للشعوب الاوربية المسيحية أو للشعوب الاسلامية. ويعقد المؤلف مقارنة بين الفتوح الاسلامية العربية والفتوح العثمانية، ويبين ماكانت عليه سياسة الفتوح العربية من ايجابية، وما كانت عليه الثانية من سلبية.

أما فيما يتعلق بنظام الحكم في الدولة فقد تناوله في أربعة فصول: الفصل الاول تكلم عن اختصاصات السلطان والقابه، فأوضح أن سلطاته مطلقة لايحدها الا الشرع ولم يكن قانون ينظم وراثة العرش، فكل مايشترط فيمن يتولى السلطان أن يكون أحد أمراء البيت العثماني الحاكم. وللسلطان الحاكم مطلق الحق في أختيار من يخلفه من ابنائه دون نظر الى السن. وكثيرا ماكانت تحدث مؤامرات لابعاد أمير وتقريب آخر.

وفي عهد السلطان محمد الفاتح (١٤٥١ — ١٤٨١) أصدر قانونا يخول للسلطان الجديد الذي يتولى العرش أن يقتل اخوته تأمينا لسلامة الدولة وأمنها القومي. وذلك منعا للمؤامرات التي تحدث بين الاخوة. ثم عدل عن هذا القانون الى نظام نفي الامراء أو تحديد اقامتهم داخل القصر.

والى جانب السلطان تأتي طبقة القولار أو العبيد الذين شغلوا جميع مناصب الدولة من أدناها الى أعلاها حتى منصب الصدر الأعظم. وهؤلاء جميعا من أصل مسيحي، جيء بهم في سن الطفولة، وانقطعت صلتهم بماضيهم، وأصبحوا العبيد المخلصين للسلطان.

وفي الفصل الثاني من نظام الحكم يتكلم عن الديوان الامبراطوري (الهمايوني) وهو أشبه بمجلس وزراء موسع. وكان يرأسه السلطان حتى عهد السلطان سليمان المشرع (القانوني) حيث أصبحت رئاسته للصدر الأعظم، ومهمته تسيير أمور الدولة، ولا تنفذ قراراته الا بعد موافقة السلطان. واختصاصاته كانت تجمع بين اختصاصات الوزارة والمحكمة العليا.

أما الفصل الثالث من نظام الحكم فخصصه المؤلف لدراسة الهيئة الدينية الاسلامية الحاكمة. وهذه الهيئة تتكون من كل رعايا المسلمين الأحرار. وهؤلاء يتلقون تعليما دينيا في مدارس خاصة يدرسون فيها العلوم الشرعية، وأصول الدين، وما يتصل بها من دراسات. وبعد تخرجهم يعينون في مختلف المناصب في سلك القضاء والافتاء والتدريس وما الى ذلك. ويتدرجون في مناصبهم حتى يصلوا الى منصب المفتي الذي أطلق عليه فيما بعد اسم شيخ الاسلام.

وفي الفصل الرابع من نظام الحكم يعرض للقضاة الذين ينتمون الى الهيئة الدينية الاسلامية الحاكمة. والجدير بالذكر أن القضاء العثماني كان في الاقاليم التي ضعف فيها النفوذ العثماني سياسيا أو عسكريا أو اداريا، أكثر نفاذاً أو بقاءً واستقراراً من النفوذ السياسي أو العسكري أو الاداري للدولة.

ثم يبين أنواع القضاء والمحاكم القضائية، والمدارس المخصصة لتعليم القضاة وغير ذلك.

وفي الفصل الخامس يتناول في دراسة مقارنة الهيئتين الحاكمتين. ونخلص من هذا أن نظام الحكم العثماني يقوم على الثنائية: الهيئة الحاكمة التي على رأسها السلطان وعبيده من القولار. وهذه تتولى مناصب الجيش والادارة في الدولة. والهيئة الاسلامية الحاكمة وتتكون من المسلمين الاحرار وتتولى الوظائف ذات الصبغة الدينية.

أما عن مراكز القوى في الدولة فقد أفرد لها المؤلف ستة فصول. وقد حصر هذه القوى في الجيش الانكشاري، وممارسته للسلطة وطغيانه على السلاطين العثمانيين، يعزل من يشاء ويعدم من يشاء، الى أن قضى عليه السلطان محمود الثاني.

ثم يأتي الحريم السلطاني، وما كان له من سطوة ونفوذ في شئون الدولة. وأخيرا يأتي الخصيان والأغوات. وبعد معالجة مستفيضة لنفوذ هذه القوى، يعقد فصلا يقوّم فيه مراكز القوى في الدولة. وبذلك ينتهي الجزء الأول من الكتاب.

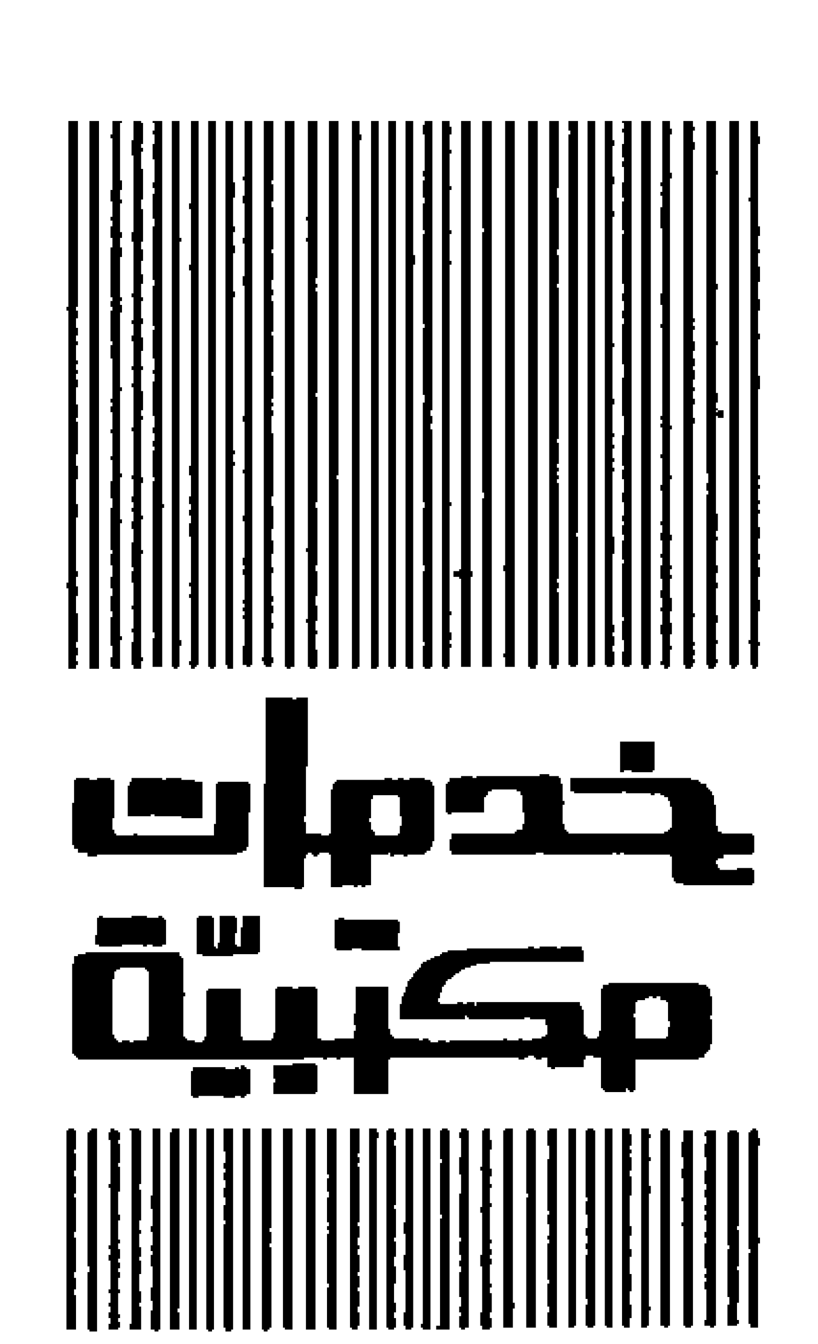
ويبدأ الجزء الثاني بأربعة فصول تتناول صورا من حملات التشهير بالدولة، ركز فيها على عدة قضايا، وأخذ يعالج الواحدة تلو الأخرى، ماقيل بشأنها، وما حدث بالفعل من واقع المصادر التاريخية المعتمدة.

فمثلا اتهم المؤرخون الدولة العثمانية بحرمان الولايات العربية من علمائها وعمالها المهرة الفنيين كما حدث في مصر. فيذكر المؤلف أن هذا حدث بالفعل عندما كان السلطان سليم بمصر عام ١٥١٧، ولكن

المؤرخين لم ينتبهوا الى أن إبن أياس المؤرخ المعاصر لتلك الفترة، والذي ذكر تلك الواقعة في كتابه، ذكر بعد ذلك أن السلطان سليمان المشرع أصدر فرماناً بعودتهم الى مصر بعد وفاة السلطان سليم في عام ١٥٢٠ أي أن بقاءهم لم يزد عن ثلاث سنوات فقط.

ويذكر الأتهام الآخر وهو أن الدولة العثمانية فرضت عزلة على الولايات العربية، فيفسر هذا القول في ظل الظروف التي دخل فيها العثمانيون المشرق العربي، إذ أن البرتغاليين كانوا يهددون العالم العربي الاسلامي من ناحية الشرق والجنوب. وقد تصدى لهم سلاطين المماليك قبل زوال دولتهم على يد الأتراك العثمانيين. فلما حل هؤلاء محلهم كان عليهم أن يدفعوا هذا الخطر باغلاق البحر الأحمر في وجه الملاحة الأجنبية لانقاذ المقدسات الاسلامية من مخططات البرتغاليين الصليبية التخريبية.

هذا بالنسبة للبرتغاليين فحسب. ومما يدحض القول بعزلة الولايات العربية عن أوروبا أن الدولة العثمانية عقدت مع البندقية معاهدة تجارية في ٢٢ المحرم ٩٢٣هـ/ ١٤ فبراير ١٥١٧ لتشجيع البنادقة على ممارسة نشاطهم التجاري بمصر. ثم تلتها معاهدة السلطان سليمان المشرع مع ملك فرنسا فرنسوا الأول عام ١٥٢٨ بشأن حرية المتاجرة مع ممتلكات الدولة العثمانية في الشام ومصر. وبعدها معاهدة الأمتيازات مع فرنسا عام ١٥٣٥، ومع بريطانيا عام ١٥٧٨ وتسرى هاتان المعاهدتان على جميع الولايات العربية.



الوضع الحالي للأبحاث عن المرأة في العالم العربي

د. إياد القزاز

يوجد ما يقرب من ٣٥٠ مليون امرأة مسلمة موزعة في كل مكامن الأركان الأربعة للأرض المأهولة بالسكان منذ القدم ــ بثقافات ولغات مختلفة والدراسة الأدبية عليهن تتطلب اشتراك فريق من الدارسين ــ عبر فترة ممتدة من الزمن ــ الذين يعرفون تلك المجتمعات ولغتها لاضافة روح العدالة في تناول هذه الموضوع.

وتعتبر مقدمتي اليوم مقصورة على الأدب الانجليزي عن النساء العربيات للأسباب التى ذكرناها مسبقا بالاضافة لحقيقة أخرى وهي أني أقرأ وأتكلم اللغة العربية وقد درست في العالم العربي التدريس والكتابة لعدة سنوات.

وتعتمد المقدمة على منشورين لي، أولهما تحت عنوان «المرأة في العالم العربي: تعليقات شخصية» نشرت عام ١٩٧٥ وثانيهما «المرأة في الشرق الاوسط وشمال افريقيا» الذي نشرته جامعة تكساس عام ١٩٧٧. وهذه المقدمة تجريبية وتمهيدية ليتبعها في المستقبل دراسات أدق. وهدفها هو وضع الأدب الحالي تحت النظر وتقديم مساحات لدراسات أبعد في المستقبل.

ويمكن تقسيم الأدب الموجود عن النساء العرب تقسيما بسيطا في ثلاثة مناهج على الأقل، الأول تقسيم جغرافي، والثاني تقسيم زمني، والثالث عن طريق وجهة واطار الكاتب (المؤلف) وأختار هنا الطريقة الثالثة لانها تمتد عبر عدة بلاد، بالاضافة الى انها تميل الى تزويد القارىء بالمعرفة عن المعنى أو المغزى العام.

ويمكن تقسيم الأدب الى ثلاث فئات: (١) أدب التوجيه الديني ، (٢) أدب التوجيه الاجتماعي، (٣) نظرة شاملة على الأدب. وكل من هذه الفئات مقسمة الى فئات ثانوية لا يقتصر تبادل احداها على الأخرى. ويستخدم هذا التقسيم بسبب الافتقار الى تقسيم أفضل، ولا شعار القارىء بطبيعة كل مقال واطاره وسنذكر فيما يلي مناقشة مختصرة عن بعض المقالات التى توضح هذه الفئات.

الكتابات الدينية:

ان أغلب مؤلفي هذه الفئات مدافعون عن الاسلام. و يعتنقون الاسلام دينا لهم. و يشعر عامة هؤلاء المؤلفين باتخاذهم وضع الدفاع في مواجهة اللوم المنصب على الاسلام للوضع الدنيء نسبيا للمرأة في الشرق الاوسط. و بالتالي فإن هدفهم عادة ما يكون الدفاع عن التفسير الاسلامي لدور المرأة. والكتاب الذين ينهجون هذا الاتجاه يميلون الى استخدام أربعة طرق رئيسية للدفاع، ولتوضيح وتبرير الوضع الاسلامي للمرأة.

١ــمقارنة بين وضع المرأة قبل و بعد ظهور الاسلام.

٢ــعزو الوضع المنخفض للمرأة الى الثقافات غير الاسلامية.

٣ــمقارنة بين الاسلام والمسيحية واليهودية في معاملتهم النسبية للمرأة.

٤ــتعريف الاسلام للفروق بين الرجل والمرأة ومحاولات لتبرير هذه الفروق.

مقارنة بين المرأة قبل وبعد الاسلام:

تمثل مقالة «أمين الدين» «وضع المرأة في الاسلام: رأي مسلم» هذا الاتجاه الذي يناقش فيه المؤلف ان المرأة في وقت ما قبل الاسلام كانت لها حقوق وامتيازات ووضع فردي محدود جدا. وفي الحقيقة كان ينظر الى المرأة فيما قبل الاسلام على انها أدنى فئة في المجتمع. ومن هذه القاعدة التاريخية نوقش أن محمدا (صلى الله عليه وسلم) أدرك عدم التساوي في الأوضاع الاجتماعية المتناسبة للمرأة وحاول أن يحدث اصلاحات في هذا الشأن. ولقد تغير وضع المرأة كنتيجة لظهور محمد (صلى الله عليه وسلم) وارتفع نسبيا الى المساواة مع الرجل «في جميع الاحوال تقريبا» ولقد ركز أمين الدين على أربع حالات التى رفع بها الاسلام وضع المرأة:

١ــأزال الاسلام وصمة العار الخاصة ب «الخطيئة الأصلية» التى جعلت المرأة مسئولة عن خروج الرجل من الجنة.

٢ــحد الاسلام من عملية تعدد الزوجات التى لم تكن منظمة من قبل.

٣ــحرم الاسلام وأد الاطفال.

٤ــ وأكثر من هذا، فقد ركز الاسلام على المعرفة والتعليم لكل من الرجل والمرأة كضرورة لحياة اسلامية سليمة.

عزو انخفاض وضع المرأة الى عادات غير اسلامية:

تؤكد الطريقة الأولى ان الاسلام قد رفع بدرجة كبيرة من وضع المرأة بالنسبة للرجل ونتج عن ذلك مساواة أساسية بينما تنفي الطريقة الثانية المشددة أن الاسلام أسهم في الوضع المنخفض للمرأة. وتدعى الطريقة الأولى أن عدم الادراك الكامل لقوانين الاسلام قد أدى الى الوضع الحالي لعدم المساواة بين الجنسين والذي زاد بتقليد الثقافة الأوربية التى نتج عنها الوضع المنخفض للمرأة.

وفي مقالة سنية صالح «المرأة في الاسلام: دورها في الثقافة التقليدية والدينية»، تعزو عدم المساواة بين الجنسين الى التقاليد اللاإسلامية. اذا فحصنا وضع المرأة الشرقية من الناحية التاريخية، سنلاحظ أن ضعف الحضارة الاسلامية في العصور الوسطى تبعه تقهقر للأحوال الاجتماعية للمرأة فعندما بدأت الحضارة الاسلامية في التقهقر تراجع أيضا وضع المرأة مما يعتبر برهاناً على أن الفهم الخاطىء لقوانين الاسلام وضع المرأة في مركز ثانوي. لقد أعطى الاسلام المرأة الحق في أن تحوز الملكيات والحق في وضع عائلي محترم والحق في ترتيب زواجها بنفسها. وعند تقهقر الاسلام أهملت قوانين الاسلام واستخدمت خطأ، وكنتيجة لذلك أصبح تعدد الزوجات غير مسموح به وزواج البنات دون السن بغير رضاهم ورفض الزوج لزوجته أصبح هذا كله مشاعا في العالم العربي. وبالاضافة لهذا فقد ذكرت «سنية صالح» أن تقديم القانون المدني الاوربي خلال عملية التغريب قد شارك اكثر في الوضع الدنيء للمرأة في العالم العربي.

وقد نتج عن التغريب مجتمع مزدوج حيث طبق القانون الأوربي في المناطق العمرانية الحديثة وبقيت النظم التقليدية في المناطق الريفية ويتمنى معظم المسلمين ان يكونوا جزءا من العالم الحديث، على أي حال، ولكن الحرية المثالية الاوربية للمرأة تعتبر اقل تقدما من مثيلتها الاسلامية، حيث تضع التقاليد الاسلامية حدوداً أقل لحرية المرأة مما تضع القوانين المدنية الأوربية المنشأ التى أصبحت تقاليد حديثة وممتازة.

مقارنة: الاسلام والمسيحية واليهودية:

الطريقة الثالثة للدفاع عن الاسلام تستخدم منهج المقارنة بين الاسلام واليهودية والمسيحية. وفي هذا المنهج تمت محاولة لتوضيح أن الاسلام عامل المرأة بطريقة مساوية منذ زمن محمد (صلى الله عليه وسلم) بينما وضعت المسيحية واليهودية المرأة في وضع أدنى.

وتقارن مقالة د. جمال بدوي «تعدد الزوجات في الاسلام» بين الاسلام والمسيحية واليهودية. فهو يوضح حقائق كثيرة عن الديانتين الأخريتين تبين عدم المساواة في معاملة المرأة. ففي «العهد القديم» شخصيات بارزة مثل داود وسليمان وابراهيم كانوا متزوجين من أكثر من امرأة، الشيء الذي يعتبر دليلا على وجود تعدد الزوجات. وقد رأى محمد (صلى الله عليه وسلم) أن تعدد الزوجات هو سبب الوضع المنخفض وعدم المساواة بالنسبة للمرأة واتخذ خطوات ليحدد جدياً استخدام تعدد الزوجات.

لقد كان الاسلام أكثر واقعية في اتجاهه نحو تعدد الزوجات من المسيحية واليهودية فبدلا من تحريم تعدد الزوجات نهائياً، فقد أدرك محمد صلى الله عليه وسلم أنه في بعض الحالات مثل الزوجة العاقر سيكون حلا عملياً أكثر وأفضل من الزوجة الواحدة. وبهذه الطريقة أصبحت عملية تعدد الزوجات حماية للمرأة العامة من أن تعزل وأن تتعرض لوضع مهين بسبب الطلاق. ويتضح في هذا المجال أن الاسلام عامل المرأة باهتمام واحترام أكثر من كل من المسيحية واليهودية.

التسليم بالاختلافات

أقر معظم الكتاب الدينيين بأن هناك بعض الاختلافات الجنسية التي يذكرها الاسلام عادة عندما يتناول بالتفصيل المساواة بين الجنسين في الشريعة الاسلامية. ويمكن تفسير أسباب تلك الاستثناءات بأن على الرجل أن يقوم بواجبات والتزامات اضافية. فعلى سبيل المثال يذكر الاسلام أن الرجل يجب أن يأخذ نصيباً مساو ياً لنصيب المرأتين في الارث. و يعزو الاسلام من خلال كتاب «محمد حميد الله» «مقدمة في الاسلام» الفصل الحادي عشر «المرأة المسلمة»، هذه الفروق في المعاملة للأسباب التالية:

١ ــ المرأة في الاسلام «تحوز ملكيتها بمفردها التي لا يستطيع أبوها أو زوجها أو أي قريب أن يأخذها تحت أي حق».

٢ ــ للمرأة «الحق في النفقة (المأكل والملبس والمسكن وغيرها) وتفرض المحكمة على والدها أو زوجها أو ابنها أو غيرهم أن يلبوا على حسابهم تلك الاحتياجات.

٣ ــ وتحصل المرأة في الاسلام من زوجها على المهر الذي يصبح من حقها كلية. وهكذا ــ تبعاً لكتاب حميد الله ــ فالمرأة عليها مطالب مادية على حسابها الخاص أقل من الرجل المفروض عليه التزامات أثقل (ص ١٤١٠) ومثال آخر لفروق معاملة المرأة في الاسلام هو أن المرأة تعتبر غير مؤهلة لقيادة المجتمع، «لا يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

وتفسر مقالة بدوي «وضع المرأة في الاسلام» هذا الفرق كالتالي، «لا يؤثر هذا التخصيص في كرامة المرأة أو حقوقها. وانما يرجع هذا الى الفروق الطبيعية في التكوين النفسي والجسماني لكل من الرجل والمرأة». وتبعاً للاسلام فان قائد الدولة يؤم الناس في الصلوات خاصة أيام الجمع والأعياد و يكون باستمرار منغمساً في اتخاذ القرارات ومختصاً بأمن ورخاء شعبه. وهذا المنصب ذو الأعباء لا يناسب التكوين النفسي والطبيعي للمرأة بصفة عامة. وهناك حقيقة طبيعية هي أن المرأة تعاني أثناء دورتها الشهرية وحملها تغييرات نفسية وطبيعية.

وقد تحدث مثل هذه التغيرات في ظرف طارىء و بالتالي يؤثر على قرارها. وأكثر من هذا فإن بعض القرارات تستلزم حداً أقصى من التفكير العقلي وحداً أدنى من العواطف وهو مطلب لا يتلاءم مع الطبيعة الفطرية للمرأة (ص. ١٠١).

ولتلخيص هذه الاختلافات المختصة بالارث والحياة العامة نراها تقوم على أساس أنها لحماية المرأة ولجعل حياتها أفضل. وهكذا فان تلك الاختلافات البسيطة في الحقوق والامتيازات لا ينظر اليها على أنها اختلافات قد تسبب في وضع المرأة في مرتبة أقل من الرجل.

كتابات العلوم الاجتماعية:

وهي مقالات العلماء الاجتماعيين وعلماء تاريخ الانسان والعلماء النفسيين والسياسيين. ومعظمهم امريكيون أو أورو بيون لهم عقيدة مسيحية أو يهودية. وقد ظهرت إسهامات عديدة في السنوات العشر الأخيرة في هذا المجال من دارسين عرب أو شرقيي المنشأ تعلموا في جامعات غربية.

وتميل الطريقة المستخدمة في هذا المنهج الى أن تكون علمية أكثر لأن معظم الكُتّاب علماء اجتماعيون يستخدمون الطريقة العلمية كالمقابلة، الاستفتاء، الملاحظة المشتركة، الاختبارات الموضوعية، التحليل الموضوعي، الخ.. وقد بحثوا عن العلاقات بين الاختلافات النوعية ووصفوها بالموضوعية. ويمكن تقسيم أدب العلوم الاجتماعية الى أربعة مناهج متفرقة:

١ ــ دراسات ميدانية.
٢ ــ دراسات مقارنة.
٣ ــ تحليل جوانب معينة.
٤ ــ تحليل تاريخي.

الدراسات الميدانية

يميل الكتاب هنا الى وصف الأوضاع أكثر من تفسيرها أو تحليلها ولذلك فقد حُددت الفروق دون أي مجهود منظم لتقرير العلاقات العرضية. وعندما يبذل مثل هذا المجهود ستظهر النتيجة في التكوين الوظيفي أو غير الوظيفي لظاهرة معينة، كما نرى في مقالات وليم (١٩٦٥) حيث يتناول العائلة الممتدة كوحدة وظيفية والتي أحدثت تغييرات اجتماعية في مجتمع قروي لبناني صغير. وحللت مقالة روزنفلد (١٩٦٠) بعض العمليات التي تسمح بالتغير البنائي في العائلة العربية القروية الممتدة. وتناول كوهين (١٩٦٩) النتائج التي تكمن في الزواج المختلط بين رجال عرب ونساء يهوديات، ومقالة زنكوفسكي عن «تقاليد الزواج في أم درمان» تمد القارىء بصورة منوعة عن احتفالات الزواج. و بجانب اشتراك هذه المقالات في التحليل الوظيفي عامة لم تحاول إلا نادراً أن تصدر تعميمات من النتائج المتخصصة الضيقة. ومن جهة أخرى فان هذه الكتابات قد شاركت في تكوين المعلومات التي يستطيع من لم يتعرف على المجتمع أن يستخدمها في كتاباته وتفسيراته عن ثقافة الشرق الاوسط.

وكتب هانسن مقالة وصفية جيدة تحت عنوان «نظام نقاب المرأة وحجابها في قرية «شي»، و يتناول فيها قرية صغيرة «سار» على بعد ٢٠ كيلومتر جنوب غربي المنامة عاصمة البحرين في الخليج العربي. و يصف المؤلف في تفاصيل كثيرة حياة المرأة ونشاطاتها اليومية. و يعمل القرو يون الرجال في شركة تكرير البترول البحرانية. وتتكون أنشطة المرأة اليومية من جلب الماء من أماكن بعيدة ونقلها على الرأس في الأواني، الغسل والطبخ وتزيين الملابس الجديدة، والعناية بالأطفال وجدل سعف النخيل وحياكته سلالا وأوعية. وتقوم المرأة بجميع

أنشطتها في جماعات. ولا تخرج المرأة للزيارة في صحبة زوجها أو أي قريب ذكر. ولا تشترك النساء مع الرجال في الوجبات اذ أن كل مجموعة من الجنسين تُخدم منفردة ولكن الحجاب والنقاب لا يتواجدان داخل أجزاء معينة من المنزل في هذه القرية، ولا يسمح للمرأة بالزواج من خارج «سار». وعلى هذا أصبحت القرية نفسها المكان الذي انعزلت فيه المرأة. و يرجع هذا التشدد لأسباب دينية تحظر على المرأة أن تغادر القرية، و بهذا خلقت حدود بين عالم المرأة والرجل. و يذهب الرجال خارج القرية الى بيئة مجهولة تماماً بالنسبة للمرأة. وعند الضرورة تغطي المرأة وجهها بوضع جزء من ردائها على وجهها. وتغطي المرأة دائماً وجهها عندما تخرج. وتبدأ فترة الحجاب عندما تبلغ الفتاة سن الثانية عشرة.

الدراسات المقارنة

تحدد الدراسات المقارنة إما ظاهرياً أو ضمنياً، العلاقات العرضية بين المتغيرات. و يضع البعض تنبؤات مبنية على أساس تحليلهم. و يقارن البعض بلاد أو مجتمعات الشرق الأوسط مع المقابل لها من الأمم النامية الأخرى.

وفي دراسة حول «اختلاف اشتراك المرأة في القوة العاملة في امريكا اللاتينية والشرق الأوسط: تأثير خصائص الأسرة»، حاول يوسف (١٩٧٢) أن يفسر الاختلاف في عدم اشتراك المرأة في الزراعة بين هاتين المجموعتين من البلاد. و يضيف المؤلف أن في امريكا اللاتينية تدفع المرأة بأعداد كبيرة للعمل بسبب تحدي دور مجموعة الأقارب الذين يسيطرون على النظام، بينما في الشرق الأوسط حيث يسيطر الأقارب على المرأة و ينظرون الى عملها من ناحية الشرف وكرامة العائلة، فان وضع المرأة في القوة العاملة يعتبر منخفضاً بسبب الموانع التي تبقي المرأة في موضعها التقليدي.

و يستخدم نلسون في مقالته (١٩٦٨) «الدور المتغير للرجل والمرأة: دراسة توضيحية من مصر» المقارنة بين العمران والريف في الشرق الأوسط. و يصف دور المرأة التقليدي و يفحص و يقارن التقاليد الاسلامية المثالية مع الدور الجديد للمرأة في المجتمع المصري المتغير. و يضيف المؤلف أن دور المرأة يتغير الى الأفضل. وعامة يرجع الفضل في ذلك للعوامل البيئية الموجودة في البيئة العمرانية مثل التعليم والاتصالات العامة، الخ..

الدور والوضع النمطي المميز للمرأة:

يتعلق هذا المنهج الثانوي بتحليل أجزاء معينة من دور المرأة في الشرق الأوسط وذلك عن طريق مناقشات عن وضع المرأة في الحياة العائلية والمجتمع وغير ذلك. وتعالج بعض المقالات أثر دور المرأة وتكيفها أو رد فعلها إزاء وضع مميز. وتعتبر هذه الدراسات متخصصة طبيعياً و بهذا تؤدي الى استنتاجات تخصصية.

وتعتبر مقالة بيتر دود (١٩٦٨) «تحرير الشباب والنساء في الجمهورية العربية المتحدة»

مثالا لتحليل دور المرأة في منطقة معينة. وتفحص مقالة دود ــ خلال عينة عن ألف طالب ثانوي مصري ــ مدى معارضة الرجال لتحرير المرأة في مصر. و يشعر الكاتب عامة أن بداية مسايرة العصرية في مصر قد أتت بتغيير تدريجي في دور الجنس، مبتعداً عن العزلة المطلقة وسيطرة الرجل الى حرية أكبر للمرأة. وقد أدى الى هذا التغيير اتجاهان قو يان. أولهما اتجاه تاريخي نحو تحرير الطبقة العليا والمتوسطة. وثانيهما هو دعم الحكومة مؤخراً للتحرر. و يلاحظ «دود» أن نجاح مقياس تحرر المرأة يعتمد على دعم الرجل، و بالتالي، فان أهم عامل يؤثر على رأي ذكور الشباب في تحرير المرأة هو درجة التعليم التي حصلت عليها أمهاتهم. وحيث لم تنل الأم قسطاً من التعليم فهي لا تجد دعماً كافياً لتحريرها بينما حيث تنال المرأة قسطاً وافراً من التعليم الثانوي أو الجامعي، فهناك دعم قوي. وحيث أن الحكومة المصرية تعمل جاهدة لتوسيع وتحسين الامكانيات التعليمية للمرأة، فان جيل الامهات القادم سيكون جيلاً متعلماً، وسوف يكون أفضل كثيراً من الجيل الحالي، و بالتالي سيكون للأمهات أثر مميز على أبنائهن مما سيزيد الدعم لتحرير المرأة.

التفسير التاريخي:

و يستخدم غالباً هذا المنهج لتعقب وضع المرأة خلال تاريخ الشرق الأوسط وقد تعقبت مقالات قليلة تاريخ فترة معينة أو منطقة محددة.

و يعتبر كتاب جوردون (١٩٦٨) نموذج للرأي السابق. فهو يتعقب تقدم المرأة الجزائرية خلال أر بعة أطوار تاريخية:

١ ــ وضع مكانة المرأة الجزائرية قبيل السيطرة الفرنسية.
٢ ــ فترة الحكم الفرنسي.
٣ ــ الأعوام السبعة للثورة الجزائرية.
٤ ــ عصر ما بعد الثورة أو الحكومة الجديدة.

بالرغم من أن الحكومة سعت وراء التجديد والاتجاه نحو الاجتماعية إلا أن القوانين الخاصة بالمرأة ظلت في المقام الأول على ورق. وقد عبرت الحكومات الحالية عن دعمها لاحترام التقاليد، وعلى سبيل المثال، فقد قرروا أن المرأة المتغربة قد إكتسبت حق الزنا والعواطف الهائمة (ص.٧٣). وقد أضاف جوردون ان استقلال ومساواة المرأة لن يأتي قريباً.

و يصف فلوهر لو بان في دراسة حول السودان الخطوات الواسعة التي حققتها حركة المرأة خلال الخمس وعشرين سنة الماضية. بينما تبدو النتائج مناقضة لاكتشافات جوردن، فان هذا التناقض ظاهري فقط لأن الاسلام كمتغير هام يؤثر على وضع المرأة) ليس قاصراً على بُعد واحد، فهو يختلف من منطقة لأخرى تبعاً لثقافة ما قبل الاسلام في تلك المنطقة. وقد طالبت المرأة في السودان بحقوقها في الخمسة وعشرين عاماً الماضية. وكانت أول مجموعة من النساء هي الحزب الشيوعي في عام ١٩٤٦ حيث أدى الى تأسيس اتحاد المرأة الذي ظل يناضل بنجاح في سبيل بعض القوانين مثل الأجر المتساوى للعمل المتساوى واجازة مدفوعة الأجر

للوضع وقوانين للزواج والطلاق. وعندما اتخذت الحكومة أسلوب الضغط أعلنت أن اتحاد المرأة غير قانوني خلال فترة حكم الفريق عبود، وخلال فترة حكم الاتحاد الاشتراكي السوداني برئاسة أحمد عيد أمين. وحتى تحت تلك الظروف المعوقة فقد تحقق انجاز الأجر المساوي للعمل المتساوي، واجازة الوضع لمدة ثلاثة شهور ومعاش حكومي للموظفين. و يعتبر هذا بالاضافة الى موافقة الحكم الحالي للمرأة أن تكون وزيرة والقيام باصلاحات للمرأة يعتبر أمثلة لنجاح جهود خمسة وعشرين عاماً من النضال المنظم.

الرؤية الشاملة:

ومعظم كُتاب هذا الاتجاه غربيون. بعضهم صحفيون أو كتاب — غير منتظمين — عن العالم العربي. ومعظمهم مستشرقون أصحاب اهتمام هامشي بدراسات المرأة. ويميل معظمهم الى معالجة موضوعهم بطريقة عامة ولا يحاولون إلا نادراً إجراء تحليل أو تفسير متعمق. وهم يحاولون أن يمدوا القارىء برؤية ما عن التطور والوضع الحالي لدور المرأة في العالم العربي. و يبدأ عدد من هذه المقالات بوضع مكانة المرأة قبل الاسلام في الاعتبار ثم تعقب التغييرات التي طرأت عليها حتى الوقت الحالي. ويحاول البعض الآخر في هذا المجال أن يعطي اهتماماً أكبر للتطور التاريخي و يتناول بصورة أكبر، الصورة الكلية لوضع المرأة في العالم العربي اليوم مع النظر خاصة الى أثر الغرب على العالم العربي.

وهنا نذكر بعض الأمثلة، «بداية تحرر المرأة في العالم العربي»، و يذكر فيها دريوس (١٩٦٦) كيف أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وضع شروطاً لحماية المرأة وكيف بعد وفاته «أدت متطلبات العرف —وليس الدين— الى تحديد دور المرأة». وقد ناقش قاسم أمين وأثره في فكر العالم العربي عندما ركز على ضرورة تعليم المرأة. وقد أوضح دريوس أيضا أنه مازالت هناك عوائق أمام المرأة لتمارس كافة حقوقها.

وفي مقالة «أحوال المرأة وعلاقاتها الاجتماعية»، يناقش جان بول تشارني (١٩٧١) الدور المتغير للمرأة بفضل محمد صلى الله عليه وسلم وكيف كانت الشريعة الاسلامية مندمجة في النظام الاجتماعي. و يعتبر تشارني أن مجالات التغيير المختلفة مثل قوانين الطلاق والزواج قد تقدمت حينما طبقت بسرعة متزايدة بفضل اكتشاف مصادر الطاقة ودخول المرأة الحياة العامة.

وتفحص مقالة نادا توميش (١٩٦٨) «وضع المرأة المصرية في النصف الأول من القرن التاسع عشر» الأدوار التقليدية للمرأة المصرية وتأثير التغيرات السياسية والاقتصادية على تلك الأدوار خلال القرون.

وتقدم مقالة قاسم الداغستاني (١٩٥٣) «تطور العائلة المسلمة في دول العالم العربي» صورة كلية أساسية عن الشرق الأوسط ككل وتتناول الزواج والعائلة ووضع المرأة. وعند تناول تلك المجالات، وضع في الاعتبار الطبقة الاجتماعية وكذلك اختلاف المجتمعات (بمعنى القبائل والقرى والمدن) والدول. و يرى الكاتب الحب العائلي وطاعة الوالدين كسمة مشتركة في حياة العائلة الاسلامية في الشرق الأوسط حيث لم يكن للظروف المتغيرة أي تأثير.

وتناقش دورين انجرامز (١٩٧١) في مقالتها «وضع المرأة في الشرق الأوسط» الاسلام كدين واسلوب للحياة الذي يمثل العامل الأساسي في تحديد الوضع الاجتماعي للمرأة العربية. وتوضح أن القرآن ركز على أن المرأة يجب أن تكون محتشمة وعفيفة والا تبدي زينتها لأي من الرجال سوى زوجها. بالرغم من عدم ذكر النقاب أو عدم وجود أمر بأن تكون المرأة معزولة، فان البردة والحريم أصبحتا مقبولتين وانتشرتا خلال العالم الاسلامي كوسيلة لتأكيد عفة المرأة. وأصبحت المرأة معتمدة على الرجل كلية، بالرغم من أن قوانين الاسلام تقدر حماية المرأة في بعض الشئون مثل الزواج والطلاق والميراث. وباستثناء البحرين والكويت وعدن فإن شبه الجزيرة العربية هي الجزء الوحيد من الشرق الأوسط الذي ظل أكثر تحفظاً فيما يتعلق بالمرأة. على أي حال فإن الدول التي إضطرت للحرب من أجل استقلالها والتي قادت الحركات القومية في القرن التاسع عشر والعشرين هي نفس الدول التي قادت ايضا حركة تحرير المرأة.

وتنقل لنا مقالات عديدة في هذا المجال معنًى سليماً لدور المرأة في العالم العربي. ومؤلفو تلك المقالات يميلون الى مقارنة المجتمع العربي مع أوروبا الغربية ليعكسوا تخلف وضع المرأة العربية. وقد يفحصون التغييرات التي تحدث في مجال التعليم والقانون والمهنة. وتعتبر كتابات «باتاي» مثال تقليدي لهذا الطراز من الكتابة. فهو يركز أساساً على الجوانب المختلفة لوضع المرأة و يناقش بتفصيل وضعها المتدني كما هو واضح في الحياة الاجتماعية مثل عملية ختان البنات ونسبة الأمية العالية والنقاب والعزلة الخ.. ولا يتناول باتاي إلا نادراً التغييرات التي تحدث ولا يناقش جهود الحكومة في مجال الحقوق الشرعية للمرأة والتعليم الاجباري.

مجالات للأبحاث في المستقبل:

ذكرت في بداية مقالي أنه يقوم على أساس مسح لـ ١٥٠ عمل كتابي. و يعطي هذا الرقم الانطباع بأن المرأة العربية قد دُرست بطريقة كلية وشاملة. لكن معظم هذه الكتابات لها إما طبيعية دينية أو عامة وهي تكرر أساساً نفس النقاط ولا تقدم للقارىء معلومات كافية للوضع الحقيقي للمرأة العربية ودورها المتغير.

وفي جوانب عديدة نجد أن الأبحاث مطلوبة بشدة عن أحوال المرأة. و بعض الأمثلة لهذه المجالات المطلوب جمعها وتصنيفها وتقديم معلومات احصائية عنها هي:

١ ــ المرأة العربية والتعليم: حيث توجد أسئلة كثيرة تحتاج الى تفسير مثل العلاقة بين الحقوق السياسية والتعليمية ونوعية المهنة وعقد الزواج ومعدل الطلاق والهجرة من المناطق الريفية الى المراكز العمرانية.

٢ ــ الدور السياسي للمرأة العربية: خاصة المساهمة في السياسات التقليدية والغير تقليدية. من هن النساء النشيطات؟ كيف حدثت عملية التغيير؟ هل المساهمة في السياسة هي نتيجة حاجة ولدتها متطلبات الوضع أما إنها تمثل تغير فذ في دور صانعي القرارات من الرجال وشعبية الرجال بصورة أكبر؟

٣ ــ العلاقة بين بناء الطبقة ووضع المرأة: هل تتخذ النساء من الطبقات المختلفة أنماطاً

مختلفة من السلوك والأفكار؟ واذا كان، فالى أي حد تتغير تلك الفروق في مقابل عوامل مثل التعليم والقوى العاملة والمساهمة والتطور وغيرها ؟

٤ ــ مقارنة بين وضع المرأة في مختلف البلاد والمناطق للعالم العربي. ما هي أوجه التشابه والاختلاف بين تلك الدول؟ الى أي حد تأخذ الدول العربية عن بعضها الحقوق الشرعية والسياسية والدينية للمرأة؟ ما أثر الجامعة العربية واتحادات المرأة في أحداث تغيير؟

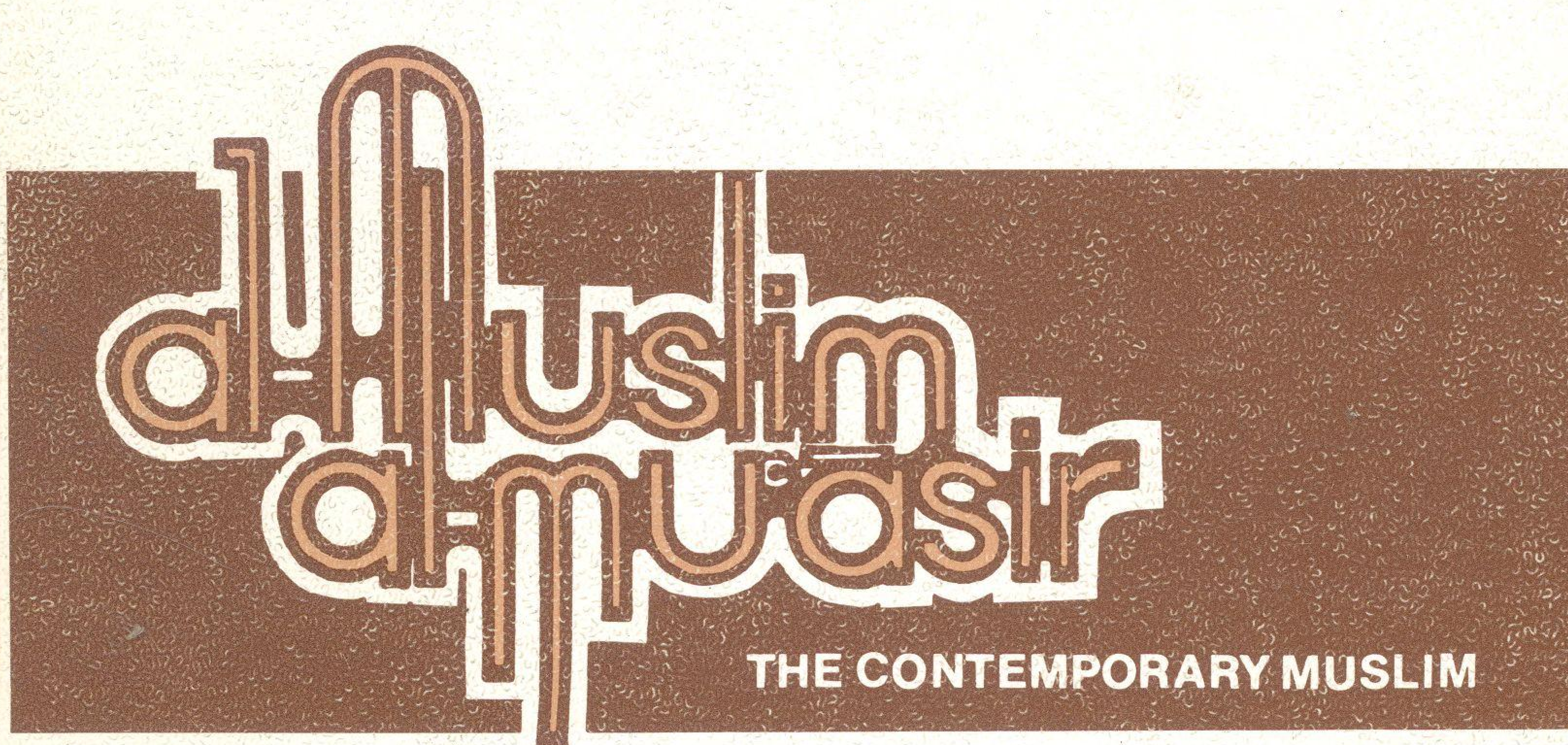
٥ ــ تاريخ وتطور المنظمات النسائية في العالم العربي: ما هي العوامل التي أدت الى ظهور تلك المنظمات؟ وما هي أنشطتها؟ وهل نجحت في تغيير وضع المرأة؟

وما هذه إلا مجالات قليلة حيث تستطيع الأبحاث أن تثرى مفاهيمنا عن المرأة العربية. وسيمكن ايضا هذا النوع من الأبحاث الدارسين من توحيد وادماج المعلومات عن المرأة العربية في حدود فروض ونظريات عامة عن المرأة.

ملاحظـــات:

١ ــ كان أمين الدين غير دقيق في قوله انه بسبب محمد صلى الله عليه وسلم تغير وضع المرأة. لقد تغير وضع المرأة بفضل تعاليم الله عز وجل في القرآن الكريم.

٢ ــ أخطأ درويس عندما ذكر أن محمداً صلى الله عليه وسلم قد وضع شروطاً لحماية المرأة. ان هذه الشروط موجودة في القرآن وهي كلمات الله عز وجل وليست من كلام محمد صلى الله عليه وسلم.



Vol 8
No 31

RAJAB 1402
SHA'BAN
RAMADAN

MAY 1982
JUNE
JULY